

史學與傳統

余英時／著



時報書系336

史學與傳統

余英時／著

家和學長指正

余英時敬贈 一九八八 [illegible]



時報書系 336

史學與傳統

著　　者　余英時
發 行 人　儲京之
出 版 者　時報文化出版事業有限公司
地　　址　臺北市大理街一三二號
電　　話　三〇六六八四二
郵政劃撥　〇一〇三八五四一〇
校　　對　張守雲
印　　刷　沈氏藝術彩色印刷有限公司
地　　址　臺北縣中和市中山路二段四二一號
初　　版　中華民國七十一年一月一日
四　　版　中華民國七十四年元月十五日
登 記 證　行政院新聞局局版臺業字第〇三二四號

平裝新臺幣一六〇元
精裝新臺幣二〇〇元

從史學看傳統

——「史學與傳統」序言

余英時

本書所輯近幾年來已發表的文字都是討論史學與傳統的問題的。全書的基本取徑則是從史學的觀點來分析中國文化傳統中的某些主要方面。因此定名爲「史學與傳統」。爲了進一步說明本書的旨趣，我願意借此機會交代一下我自己對於「傳統」這一概念的理解，特別是這一概念在中國文化史上的應用問題。

首先必須指出，我強調史學的觀點乃是區別於哲學的觀點和一般社會科學的觀點而言的。從哲學的特別是形而上學的觀點來討論文化傳統一直是中國近代思想史上十分流

行的風氣；這種風氣到今天仍然沒有衰歇。其中最有系統、最具影響、並且出版得相當早的一部著作當推梁漱溟先生的「東西文化及其哲學」（一九二一年）。哲學觀點的長處在於能通過少數中心觀念以把握文化傳統的特性。因此在這種觀點之下所建立起來的理論也比較使讀者易於循持。例如梁先生曾指出中國文化的根本精神是「意欲自爲調和持中」，西方文化是「意欲向前要求」，印度文化則是「意欲反身向後要求」。無論接受與否，我們必須承認，這些說法都是梁先生從深思熟慮中得來的。但「東西文化及其哲學」一書之所以曾在學術文化界激起廣泛而熱烈的響應則顯然要歸功於其中論斷之簡易與直截。哲學觀點的弊病正隱伏在這裏。儘管哲學家或思想家在立說之際曾經努力尋找種種根據，但在理論既成之後，一般讀者往往却祇記得幾句簡易直截的抽象話頭，而不再注意其中所包含的複雜而具體的事實了。這就不免將流入朱熹所指責的「虛設議論」的一途，即用「思無邪」三個字來概括全部詩經，更不理會三百篇究竟說了些什麼。此其一。從哲學的觀點說，論斷某一文化傳統（如中國）最重要的是所持的中心觀念。唐君毅先生在「中國文化之精神價值」的「自序」中甚至強調「中心觀念」若有毫釐之差則不免全盤皆誤。唐先生的說法當然是有充足的理由的。這不但可以作證於唐先生自己的著作，而且也可以說明前面所提到的梁漱溟先生的文化理論。梁先生所持的中心觀念便是「意欲」所表現的方向以及「理智」與「直覺」之間的運作關係。但是這裏

立刻發生了一個無可避免的困難，即每一位哲學家或思想家所持以衡論文化傳統的一組中心觀念都是個別的、特殊的。我們究竟何所取捨呢？取捨的標準又是什麼呢？依照目前研究中國現代思想史的劃分標準說，梁先生和唐先生都應該屬於廣義的所謂「新儒家」一派，但是他們兩位之間的差異已極爲顯著。這裏我們不難看到哲學觀點本身所蘊藏的內在限制。此其二。

其次讓我們簡略地檢討一下社會科學的觀點。與哲學家之基本上憑直覺與先驗觀念以總攝文化精神不同，社會科學家在方法論方面是經驗的（empirical），在範圍方面則包羅萬象，不偏於思想的層次。例如人類學家克羅伯（A. L. Kroeber）關於文化成長型態的名著（Configurations of Culture Growth，一九四四年出版）和社會學家索羅鏗（P. A. Sorokin）綜論社會文化動力的巨製(Social and Cultural Dynamics，共四册，一九三七至一九四一出版）都是專門以歷史傳統爲對象的。這在社會科學界厚今薄古的一般風氣下可以說是非常突出的成就。如果以論據之堅實與分析之客觀而言，這一類的著作確與史學的性質相近。但是社會科學的中心任務畢竟是在於尋求一般性的通則，而不在闡釋個別文化傳統的特性。因此上述克羅伯與索羅鏗兩家都企圖在世界上不同文化傳統之間找出若干共同的類型和發展規律。（從這個角度說，湯因比 A. J. Toynbee 的「歷史之研究」在方法論上也應當劃入社會學的範圍。）這一類的作品誠

然大有助於我們對文化傳統的一般性的認識。但是如果我們的研究對象是某一特定的傳統（如中國），那麼我們却不能僅以「類型」和「規律」爲滿足。從史學的觀點說，過份強調「型態」、「規律」最後必然流入祇有形式而無內容，祇有抽象而無具體，祇有一般而無特殊的情況。用中國固有的名詞說，也就是有「理」而無「事」；這在史學上即成絕大的荒謬。

我在前面曾指出，社會科學界一般具有「厚今薄古」的傾向，儘管其中少數特出者曾對文化傳統的研究有過重要的貢獻。這種傾向特別表現在社會科學家不重視「傳統」這一觀念上面。一九七一年社會學家席爾思（Edward shils）發表了論「傳統」（"Tradition"）一文(現收入他的"Center and Periphery, Essays in Macrosociology"一書，芝加哥大學出版社，一九七五年）。在撰寫這篇文章的過程中，席氏發現在現代社會科學的大量文獻中，幾乎找不到有關「傳統」這一觀念的專著。討論各種所謂「傳統社會」的著作雖多，但竟沒有人對「傳統性」(traditionality）的特質加以分析。一九七二年政治學家佛烈德（Carl J. Friedrich）爲「政治學主要概念」叢書（Leonard Schapiro 主編，Praeger 書店出版)撰寫「傳統與權威」("Tradition and Authority")一書，也發生同樣的感慨。他最覺得奇怪的是新編的「國際社會科學大辭典」（"International Encyclopedia of social sciences）中居然沒有列入「傳統」一條。（按：舊

版「社會科學大辭典」中倒有這一條，是由 Max Radin執筆的。）佛烈德推測「傳統」之所以失寵主要是由於這個名詞在二十世紀已被賦予貶義，使人感到它是和「科學」、「進步」、「現代」等價値觀念背道而馳的。（見佛氏原書頁三三）佛氏的說法雖有道中其中一部份癥結，但尙未十分到家。席爾思則提出了一個更深刻的觀察。他認爲基本關鍵在社會科學的研究對象是眼前的現實，因此其概念結構大體上是沒有時間性的（atemporal）。社會科學家雖偶然也不免要涉及歷史，然而歷史在他的分析架構中畢竟祇處於一種「殘餘範疇」（"risidual category"）的邊緣位置。（見"Center and Periphery"頁一八四）這是從社會科學觀點研究文化傳統所不易不避免的另一種偏頗。就這一點說，它和哲學觀點是異途而同歸的：如果說社會科學觀點「沒有時間性」（atemporal），那麼哲學觀點則可以說是「超時間性」的（supratemporal）。史學觀點之重要便在這裏充份地顯露了出來：它特別注重時間性，恰可以補上述兩種觀點之不足。

從史學觀點來檢討傳統，則古今中外一切傳統沒有不變的。文化傳統的整體包羅萬象，其變化固不待論。事實上文化中任何一個組成部份的傳統也都是日新月異的。誠如席爾思所指出的，卽使是專門爲了衞護某種傳統信仰與經典而建立起來的團體或制度，如基督教的各種宗派及神學院，也無不在逐漸改變之中。尤其有趣的是，宗教傳統的改

變並不完全由於異端的衝擊，而往往來自正統派的衞道。每一個時代宗教教派中的正統人物都致力於宣揚教義的工作，宗教傳統的變遷便正是在這種一再闡釋的過程中不知不覺地發生的。(見席氏前引書頁二一三—五) 如果以中國儒家傳統爲例，則情形更爲明顯。儒家雖不是西方式的宗教，但儒家經典自漢以來即具有「神聖的」(sacred) 性格，因此每一時代的儒者都兢兢業業地加以保存、註釋、和有系統的整理，從兩漢、魏晉、南北朝、隋唐、宋明、以至淸代無不如此。然而我們通察全部經學史便可看出儒學的面貌在每一階段都有顯著的變化。換句話說，中國並沒有一個兩千年不變的儒學傳統，討論某一傳統如不照顧到它的變遷終究是不夠全面的。

另一方面，我們也必須指出，傳統雖永遠在改變之中，但其間終有不變者在，否則將無傳統可言了。用中國的術語說，便是「萬變不離其宗」。杜牧在「序孫子注」中說：「丸之走盤，橫斜圓直，計於臨時，不可盡知。其必可知者，是知丸不能出於盤也。」(見「樊川文集」卷十，四部叢刊本) 這是一個極生動的譬喻，黃宗羲在「明儒學案」「發凡」中曾引之以論理學家的講學宗旨。我們也不妨借來說明傳統與變化之間的關係。在歷史上，誠然不乏個別傳統 (如某種音樂、藝術或思想流派) 因變化過大以致面目全非之例。這就是丸已出盤、變已離宗了。甚至整個文化傳統也有這種情況。照史賓格勒 (Oswald Spengler) 的說法，西方文化在希臘、羅馬時代是「古典式」(

classical)、或「阿波羅式」（Apollinian）的，其精神爲當下自足；到了近代，這種古典精神已經死亡，西方文化是所謂「浮士德式」（Faustian）的，其精神爲無限的追求。史氏曾從建築、數學、繪畫、宗教、政治各方面來證明他的論點。無論我們是否接受他的理論，這至少說明從一個西方人的觀點看，古典傳統已變到了「丸已出盤」的地步。（按：史氏的浮士德觀念取自歌德，阿波羅觀念則取自尼采，這兩種關於文化精神的概括在西方知識界一直在廣泛地流行着，所以不能認爲是史氏一人之嚮壁虛構。史氏「西方之沒落」德文原著兩册出版於一九一八與一九二二年，正與梁漱溟的「東西文化及其哲學」約略同時。梁氏所謂西方文化是「意欲向前要求」正與史氏的浮士德型之說相合。但梁氏認爲西方文化自希臘以來都是如此，至少從史氏的立場看，這是缺乏史學觀點的籠統之談。）

本書基本上是從史學觀點出發，所以在討論中國文化傳統時總是儘量想兼顧到變化的一面。依照我個人的理解，中國傳統不但自始卽表現一種獨特的形態而且其所經歷的變化也別具一格。我以前曾指出，在西方歷史的對照之下，中國史似乎比較缺乏里程碑式的發展。許多人以西方爲模式，因此覺得中國兩千年來在各方面都沒有變化，至少沒有突破性的變化。其實這是一種錯覺。這個問題可以從兩方面來看：以西方歷史而言，其間誠多驚天動地的劃時代的大變動，如文藝復興、宗教改革、啓蒙運動、法國大革命

之類，不勝枚舉。但是通過後世史家不斷地深入研究，這些表面上轟轟烈烈的大變動不但都是其來有漸，而且也並不曾在短時間內全面地改變西方文化和社會的性質。另一方面，中國史雖然在表面上似乎比較平靜，但以長遠的眼光來觀察，仍然有着非常深刻的變化。大體言之，商、周、春秋戰國、秦漢、魏晉南北朝、唐宋、明清各時期在社會、文化、制度等方面，也都自成段落，決非簡單的朝代循環。不可否認地，在十九世紀中葉以前這兩三千年間，中國文化變遷的幅度和速度都遠比不上西方。不過這是因爲西方在最近兩三百年中變動得特別劇烈的緣故。如果以一七〇〇年爲分水線，則中西兩方變遷的步伐在此之前實未見有顯著的緩速之別。浮士德精神在西方取得主導地位是一七〇〇以後的事。

李鴻章曾慨嘆他所經歷的是一個「三千年來未有的變局」，這說明十九世紀中葉以後，西方浮士德精神的入侵已根本上動搖了中國傳統。以往數千年間的變遷都如「丸之走盤」，雖橫斜圓直，無所不有，而實未嘗出於盤外。已故宋史專家柯萊基（Edward A. Kracke, Jr.）敎授討論宋代社會曾提出「在傳統中變」(change within tradition)的斷案，也正是「丸不出盤」之意。這個說法後來一度在美國漢學界頗爲流行。這當然祇是關於中國傳統的一個形式論斷，並未涉及其內容，不過較之以往所謂中國傳統停滯了兩千年那種籠統之談則不可不謂是一種進步。但是自十九世紀中葉以來，中國的變革

則已非復傳統所能範圍；在很多方面我們都看到丸已出盤，或至少在盤的邊緣上旋轉的境地。這便是我們現在所常常談的傳統與現代化的問題。

本書討論中國傳統尤其注意傳統與現代化之間的關係。近人關於這一問題的討論大都集中在現代化如何破壞以至代替了傳統的一方面。本書則比較著重另一方面，即在現代化的衝擊之下，傳統如何變相地保存自己。必須說明，這裏所說的傳統當然不是一個籠統的東西，而是應該從各種角度加以分疏的。最明顯地，如政治傳統中的皇帝制度雖已消滅，而變相的皇權依然可以繼續存在；思想傳統在內容方面雖已煥然一新，但思維的方式却一仍舊貫。從史學的觀點對這一方面作深一層的分析至少可以使我們瞭解中國現代化的難局所在。近百年來，保守派指責現代化破壞了傳統的價值，而激進派則怨恨傳統阻碍了現代化的進程。雙方都言之成理、持之有故。但問題的關鍵在於雙方不但都把「傳統」與「現代」看作勢不兩立，而且也都視「傳統」與「現代」爲抽象的整體。事實上，中國傳統中並不乏現代性的合理因子，如能及時地善加誘發，未始不能推動現代化的發展。以印度爲例，它的等級制度（caste system）自然可以說是與現代平等與民主的觀念絕不相容的。馬克思早就預言印度的傳統社會結構將在英國帝國主義統治的壓力之下崩潰。但是這個制度後來竟轉化爲現代性的社團（caste association），因而成爲推動民主選擧的基本組織。通過這種組織，一般未受教育的民衆也就能夠參與政治

並改善自己的社會地位和經濟狀況了。（詳見Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, The Modernity of Tradition-Political Development in India, The University of Chicago Press, 1967, esp.pp.17-36）從這個例子看，戊戌變法前後梁啓超關於伸張民權必自紳權始的主張確不失爲一種明通的見解。也許這正是中國社會從傳統過渡到現代的一個重要途徑，可惜在當時那種主觀條件與客觀形勢之下，這個主張根本便沒有得到一般人的充份注意，更不必說認眞的考慮了。

析而論之，中國文化傳統和任何其他主要文化傳統一樣，包括了政治、思想、社會、經濟、宗教、倫理、法律各種部門。各部門之間雖然在大體上互有照應而形成一獨特的文化系統，但分別地看它們却又各有發展的歷史；更重要地，各部門之間的前進步伐也往往參差不齊，且多緊張與衝突。例如以政治傳統而言，明代是專制的高峯；但以思想傳統言，王學則提倡個性的解放，政統與道統幾乎背道而馳。道統與政統雖同爲傳統的產物，但以現代的標準衡量，二者的性質則頗有差異。政統具有強固的傳統性格，道統中却蘊藏着濃厚的現代精神。清末學人如章炳麟、梁啓超等一方面猛烈地攻擊中國的政治傳統，另一方面則大肆宣揚黃宗羲的「明夷待訪錄」，這恰好說明他們已直覺到這兩種傳統之間的分別所在。然而在此後幾十年中，道統中具有現代性的批判精神並沒有獲得充份的發展，反而是傳統性格的政統却在嶄新的現代面貌之下空前地加強了。造

成這一悲劇的歷史因素甚爲複雜，自未易一言以概之。但是專從思想層面說，中國知識份子不能以歷史的與分析的眼光去辨別傳統，終究是有相當的責任的。「五四」以來由於我們在狂熱的心理狀態下追求現代化，流弊所至，竟不分青紅皂白對中國的傳統全面地加以鄙棄。這眞像西方諺語所說的，把小孩子和澡盆裏的髒水一齊都倒掉了。欲速則不達，結果是延遲了現代化的過程。而現代化之稍有成績可見者大體也都偏在技術方面。至於精神方面、基本價值方面，傳統則依然佔有絕對的優勢，不過蒙上了一層薄薄的現代面紗而已。

最後，在結束這篇序文之前讓我略提一提人類學上所謂「大傳統」和「小傳統」的概念。這兩個名詞是由雷德斐（Robert Redfield）在「農民社會與文化」（Peasant Society and Culture, The university of Chicago Press, 1956）中正式提出來的，但是並非全新的觀念。此外如「高層文化」（High Culture）與「低層文化」（Low Culture）或「民間文化」（Popular Culture）之類也具有相近的涵義。不過雷氏的大小傳統是特別指農民社會而言的。其大意是說大傳統是少數有思考能力的上層人士創造出來，如中國的儒家或道家；小傳統則是大多數不識字的農民在鄉村生活中逐漸發展而成的。這個理論中最重要的一點卽是強調這兩個傳統之間的互相依存、互相交流的關係。這與西方人一向強調上層與下層文化或思想互相對立與衝突確是不同。（詳見該書

第三章「傳統之社會構成」）

雷氏在建立大小傳統的理論時本已參考了中國的經驗，因此這種分別自然也較能說明中國的文化傳統。但本書却未嘗進一步分辨這兩種不同的傳統，而逕以大傳統為討論的對象。我之所以採取這樣處理方式，一方面固然是因為本書究屬通論性質，而非專題研究，另一方面則因為我深信中國的大傳統和小傳統之間的關係尤為密切，遠在人類學家所觀察的一般農民社會之上。所以在一般性的討論中，中國的大傳統足以概括小傳統。

西方人類學家或民俗學家之所以特別注意到大小傳統之別最初是由於他們去研究地方性的民間文化時發現它本身往往不是獨立自足的，而是從上層文化（如神學、哲學、科學、藝術）中滲透下來，不過經過了一番「俗化」而已。另一方面，他們又發現大傳統中不少偉大的思想與重要觀念也往往起源於民間。西方最先強調上層與下層文化之間這一共同生長關係（symbiotic relationship）的是佛斯特（George F. Foster）所寫的一篇經典作品，「什麼是民俗文化？」（"What is Folk Culture?" American Anthropologist, Vol. 55, No. 21, 1953, pp. 159-173）雷氏也由於多受到此文的啓發才覺得農村研究必須發展新觀念與新方法以說明新的經驗。（見雷氏前引書，頁四一）大小傳統之說於是遂應運而起，風行一時。紀爾玆（Clifford Geertz）研究爪哇宗教的名著亦

嘗援引之以解釋其地紳士與農民之關係。（見The Religion of Java, The University of Chicago Press, 1976本，第十七章）但是我們細察這些人類學家的作品，即可見他們所研究的地區都有一外來的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的對象是西班牙人所征服的拉丁美洲，紀爾玆的對象則是荷蘭人統治了三百年的殖民地。因此這些社區中的上層階級和下層階級之間都不免在文化上發生了較大的距離。儘管研究者所強調的是大傳統與小傳統之間的交互影響，我們恐怕仍不宜機械地根據這種文化背景所建立的模式來說明中國的情況。

如果直接從中國史的考察入手，我們將不難發現，這些人類學家所驚詫的「新經驗」在中國實在是很古老的文化現象。尤其重要的是中國古人不但早已自覺到大傳統與小傳統之間的密切關係，而且自始即致力於加強這兩個傳統之間的連繫。我深信這一點頗有助於說明幾千年來中國文化傳統所表現的一種獨特的穩定性。

中國古代的大傳統當然非禮樂莫屬，而禮樂便有民間的來源。孔子曾說：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。」傅斯年先生曾解「野人」為鄉下的農人，「君子」為城裏的上等人，大體上是有根據的。（但傅氏進一步說野人為被征服的殷人，君子是統治階層的周人，則推論過當。見「傅孟眞先生集」第四册「周東封與殷遺民」）人類學上的大傳統和小傳統也包括着城市與農村的分別。另一方面，古代又有「禮失求

諸野」的說法；這就表示大傳統形成之後又滲透到農村的小傳統之中，並在那裏獲得較長久的保存。

大傳統必須從各地小傳統中吸取養料，這是中國古人早就懂得的眞理。我們雖不必相信三代卽有「采詩」之說，但「史爲書、瞽爲詩、工誦箴諫，大夫規誨、士傳言、庶人謗」的記載總當有些事實的背景。（見「左傳」襄公十四年條及「國語」「周語」上）而且漢代的樂府則確實采自民間；「漢書」「藝文志」「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正」的說法至少可以用來說明漢代的情況。這種觀念一直到明清之際尚有人堅持着。劉獻廷說：

「余觀世之小人，未有不好唱歌看戲者，此性天中之詩與樂也；未有不看小說聽說書者，此性天中之書與春秋也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中易與禮也。聖人六經之教，原本人情。而後之儒者乃不能因其勢而利導之，百計禁止遏抑，務以成周之芻狗，茅塞人心，是何異壅川使之不流？無怪其決裂潰敗也。」

又說：

「余嘗與韓圖麟論今此之戲文小說，圖老以爲敗壞人心，莫此爲甚，最宜嚴禁者。余曰：先生莫作此說，戲文小說乃明王轉移世界之大樞機。聖人復起，不能舍此而爲治也。」（均見「廣陽雜記」卷二）

劉氏在這裏逕以六經即民間小說、戲曲、占卜、祭祀的前身，其說雖似創闢，而實合古義。明末清初頗多具有同類想法的人，劉氏所最推重的金聖嘆便是以評點小說戲曲著稱的。而同時又有劉子壯者，刻行水滸傳而更其名曰「宋元春秋」（見鄧之誠「清詩紀事初編」卷八，頁九三一——二），更顯然是把小說當作春秋了。中國的大傳統頗源於小傳統，於此可見其一斑。

另一方面，中國古人也自覺地要把大傳統貫注到民間，以改造小傳統，這便是歷史上所常提到的禮樂教化與移風易俗。孔子早就有「道之以德，齊之以禮」的主張。兩漢循吏所推行的教化政治便曾大有助於大傳統在中國的傳播，所以「後漢書」「循吏傳序」特用「導德齊禮」的話來描寫他們。一般而言，大傳統的傳播人是哲學家、經典學者、神學家、牧師等人；但在中國文化史上，我們還得加上循吏，他們化民成俗，把大傳統的中心價值播散到各地，特別是邊遠地區，由於漢代是第一個長治久安的統一王朝，因此循吏的貢獻尤爲卓著。兩漢書循吏傳中縱不免有溢美之詞，而大體事實是不必懷疑的。我們祇需舉一個史例即是以說明漢代大傳統對小傳統的陶冶之功。現代有些馬克思派的史學家曾努力在中國史上尋找代表農民意識的文獻。他們最初在道藏中選中了一部「太平經」（大約是東漢末期的作品），便把它宣揚成「中國最早的一部農民革命的經典。」但是後來再研究下去，竟發現「太平經」中充滿了忠、孝、順之類儒家的觀

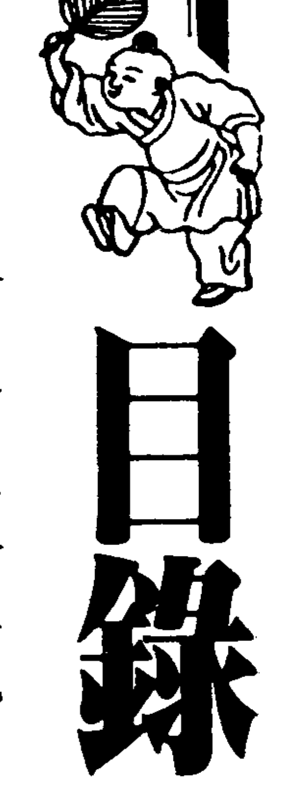
念，完全沒有農民「革命」的意味。於是研究者祇好改口，說「太平經」乃是地主階級借着宗教外衣來麻醉農民的鴉片了，其實「太平經」的確不折不扣地代表了下層社會的思想，正是人類學上所謂大傳統在小傳統中被歪曲運用的典型例證。不過由於中國的小傳統受大傳統的浸潤更深更久，故更難分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的「老子想爾經」（與「太平經」時代略相同）也同樣反映着大傳統對小傳統所發生的深遠影響。不但如此，漢代以後中國的大傳統包括了儒、釋、道三教，而民間種種小傳統也是揉雜三教而成。後世的小說、戲曲、變文、善書、寶卷之類所謂「俗文學」中，以思想而論，大體還是不脫忠、孝、節、義、善惡報應那一套觀念的籠罩。換句話說，小傳統基本上是大傳統的變相。

我當然不是否認中國史上也有民間邪教的事實，但是我們決不能把一些偶發的事件誇大成歷史主流。中國農民階層並沒有一個追求「千禧年」（the millennium）的「革命傳統」。歷史上以「彌勒降生」、「白衣天子」、或「明王出世」之類口號來鼓動並組織造反的人，如進一步分析，却並不是農民出身。安土重遷的農民是最不肯造反的社會階層。（不但中國農民如此，歐洲亦然，可參看 Norman Cohn, The pursuit of the Millennium, A Harper Torchbook, 1961, esp. pp. 21-32）中國史上自然也有正統與異端之爭或傳統與反傳統之爭，但這種爭執並不必然起於大傳統與小傳統之間的衝突，

而往往發生在大傳統的內部，如儒、釋之間或釋、道之間。而且大傳統的分與合有時也隱隱約約在小傳統中找得到痕跡。總之，人類學上大小傳統的概念雖不是完全不能用來研究中國文化，但是如何在運用之際適當地把握住其間的分寸則不是一件很簡單的事情。

本書所收文字並非一氣呵成，而且每一篇都有其特殊的問題與重點。現在既在「史學與傳統」的總題目之下彙成專册，作者自覺有責任向讀者交待一下他所持的基本理論和方法。這一篇解題式的序文便是在這一心理壓力之下斷斷續續地寫成的。事實上，在史學與中國傳統這一廣大的知識領域之內，作者想說而未說的話遠比所已說者爲多。在未說的話之中，有些是由於工作較忙一時還抽不出閒暇來說，但更多的則是因爲自己的學力未至，不知道究竟應該怎樣說才好。這篇序文如果略有助於讀者瞭解本書的一些未盡之意，那便是作者的最大奢望了。

一九八一年十月十三日於耶魯



目錄

中國史學的現階段：反省與展望

——「史學評論」代發刊辭

在中國的學術傳統中，史學一向是最有光輝的一門學問。但時至今日，史學在中國竟大爲衰落了。必須指出，現代中國史學的衰落並不是一個孤立而突出的現象；實際上它祇是整個學術荒蕪的一個環節而已。在過去五六十年中，撇開自然科學不說，社會科學與人文科學都不曾在中國獲得充分發展的機會，而最能够提高一般人的思想水平的哲學在研究與教學方面也始終停留在起步的階段。史學爲綜合貫通之學，必須不斷而廣泛地從其他學科中吸取養料。在這種情形下，現代中國史學之不振可以說是毫不足異的。

但是比較地說，由於傳統憑藉的深厚，在現代中國的一切學科之中，史學仍不失爲較有成績的一支。

在現代中國史學的發展過程中，先後曾出現過很多的流派，但其中影響最大的則有兩派：第一派可稱之爲「史料學派」，乃以史料之搜集、整理、考訂與辨僞爲史學的中心工作。第二派可稱之爲「史觀學派」，乃以系統的觀點通釋中國史的全程爲史學的主要任務。從理論上說，這兩派其實各自掌握到了現代史學的一個層面：史料學是史學的下層基礎，而史觀則是上層建構。沒有基礎，史學無從開始；沒有建構，史學終不算完成。所以史料學與史觀根本是相輔相成，合則雙美，離則兩傷的。但是在實踐中，中國現代的史料學派和史觀學派由於各趨極端，竟不幸而形成了尖銳的對立。史料學派鄙史觀爲空中樓閣，而史觀學派則又譏史料學爲支離破碎，不識大體。

我們不能在此對史料學派與史觀學派的得失展開全面的評論，但是我們必須指出，這兩派在現代中國史學史上所產生的某些流弊依然在泛濫中 。因此對這些流弊略加檢討，以爲今後史學發展的借鑑，是有其積極的意義的。

史料學派的最大特色在於他們的史學和時代完全脫節。主要由於他們對於史學上所謂「客觀性」的問題的瞭解有其局限性，他們假定歷史事實是百分之百的客觀的，可以通過科學的考證而還原到「本來面目」。如果一切事實都考證清楚了，那麼全部的歷史

眞相自然會顯現出來。因此我們可以樂觀地等待着「最後的歷史」(ultimate history)的出現。正是根據這一假定，史料學派纔否認史學和時代之間有任何關聯。這一學派的人深信，純粹客觀的史實既能通過一定的考證程序而恢復其「本來面目」，則史學家因自身所處的時代而產生的一切主觀因素都已被摒除在史學之外了。

我們承認，有些所謂歷史考證的工作，其具體結論的正確與否的確是不受時代影響的，如名物制度、訓詁校勘、地理沿革、人物生卒種種方面的具體問題，一旦獲得了正解，便再也不會隨着時代而更動。但是這一類的考證雖然都涉及史學家所必備的基本事實(basic facts)，却不足以當「歷史事實」(historical facts)之稱，因爲這些基本事實祇不過給歷史提供了一套外在的架構，它們本身並沒有內在的意義，卽不能說明歷史的變化。而且卽使是這一類的考證，其興起與發展仍不能完全脫離時代。我們不免要追問：史學家何以在某一個時代對某一類的名物、制度、典籍、人物、地理特別發生了考證的興趣呢？

史料學派不但誤認一切基本事實爲歷史事實，而且對每一事實復儘量作孤立的處置。因此他們主張「證」而不「疏」。在「史學卽史料學」的理論支配之下，他們的「證」的範圍則退縮到材料的眞僞這一點上。在這種情形下，眞正的史學研究是無從開始的。近幾十年來史學的一般發展使我們認識到，歷史事實之所以成爲歷史事實，是和

史學家對它的瞭解分不開的。歷史事實無窮；相對於任何一項歷史上的變化與發展而言，史學家經過反覆的研討，便能在衆多的歷史事實之中發現它們之間主從輕重的複雜關係。發現這種關係便是對歷史上的變化與發展有所說明。這正是史學家「疏通」的本領，中國史學上所謂「疏通知遠」，所謂「通古今之變」，其中心的涵義卽在於是。所以我們雖然同情史料學派對「證」的强調，但是却絕不以此爲史學的止境。今天的史學家一方面要用最嚴格的實證方法來建立史實，另一方面則要通過現代各種學科的最新成果和時代的眼光來「疏通」史實與史實之間的關係。

由於觀點的不同，史學家在疏通的工作上常不免有見仁見智之異。對於同一歷史的變動，史學家根據他們對史實本身及其相互間之關係的不同理解，往往提出不同的解釋（explanation）。這是史學發展的常態。歷史的解釋不但因時代而變，而且卽在同一時代也紛然雜陳，不易歸於一是。無論是異代還是同時，總之史學是脫離不了時代的。每一時代都有其獨特的問題，史學家的注意力便隨着時代的問題而不斷地轉移其方向。並且一般學術研究的日新月異也足以逐漸加深史學家對同一史實的理解。例如魯宣公十五年（公元前五九四）「初稅畝」，是一件重要的歷史事實，春秋三傳都曾著重地加以評論；後世制度史家也都注意及之。但是這件事的意義一直要到現代社會經濟史學發展到相當高度之後，史學家才能結合其他相關的史實加以充分的發揮。而社會經濟史學之

興起正反映了我們這個時代的問題之所在。

史學與時俱變，史學家的解釋也往往互有出入，那麼歷史究竟有沒有客觀性呢？其實歷史的客觀性是根本不容懷疑的。史學家從各種不同的角度來觀察歷史，祇有使歷史的客觀面貌越來越清楚。「橫看成嶺側成峯，遠近高低各不同。」廬山的眞面目卽客觀地存在於遊人的四面八方的觀賞之中。我們決不能因此認爲，廬山客觀地具有無數的面目，或根本沒有任何面目。兩千年前，司馬遷「通古今之變，成一家之言」兩句話早已接觸到了史學上客觀或主觀問題的核心。「古今之變」是客觀的歷史；而司馬遷用他的「一家之言」來「疏通」「古今之變」則是史學家的主觀解釋。但是以史記而言，司馬遷的主觀解釋不但絲毫無損於歷史的客觀，反而倒照明了「古今之變」。

司馬遷自稱其書爲「一家之言」，班固雖不同意他的觀點，却也不能不承認史記是「實錄」。這正是由於史記的疏通工作是建立在史料考訂的堅固基礎之上，卽所謂「網羅天下佚失舊聞，考之行事。」所以史記是中國史學傳統中「疏」與「證」結合，主觀與客觀交融的一個最成功的範例。而司馬遷之所以能有此輝煌的成就則不能不部份地歸功於他對於自己所處的時代有一種極深刻的感受。班固批評史記說：「其是非頗繆於聖人，論大道則先黃老而後六經，序遊俠則退處士而進姦雄，述貨殖則崇勢利而羞賤貧。」其實這些地方正顯出了司馬遷的「良史之材」。他撰史於漢武帝「罷黜百家，獨

尊儒術」之世，但朝廷的功令並不能使他無視于當時在文化、社會方面十分活躍而爲大一統的政府所不喜的種種力量。史記著重地記載了黃老、遊俠、商賈的活動，一方面這是作者「一家之言」的一種表現，另一方面也恰好是作者時代的忠實反映。史學的主觀與客觀在這裏不是對立而是統一的。

如果說史料學派的特色是史學與時代的脫節，那麼史觀學派的特色則恰好相反，即史學與時代結合得過份密切，有時竟至達到古今不分的地步。這兩派之所以如此背道而馳是和他們對待史學的態度分不開的。史料學派是「爲史學而史學」的，根本不考慮他們認爲與史學無關的任何外在因素，包括所謂「時代」在內。因此他們可以心安理得地考證一件件孤立的史實。近代中國的史觀學派則自始便不是從純學術的立場來研究歷史的。他們的史學主要是爲現實服務的，或者更具體地說，是爲他們所從事的政治運動尋找歷史的根據的。我們必須指出，這種態度的本身是絕對無可責難的；相反的，一個人如果眞是從愛國家、愛民族的純潔動機去治史，他正是表現了一種高貴的道德情操。晚清許多史學家如章太炎、梁啓超之流便曾從排滿、革命的觀點對中國的歷史下過不少重要的論斷。所以我們所說的史觀學派在中國已有很長的一個發展階段，決不限於馬克思的唯物史觀。不過在今天來說，我們檢討中國的史觀學派自然不能不以唯物史觀爲主要的對象。

史觀學派因爲完全從現實政治的要求出發，最後必然地模糊了過去與現在之間的界線，並從而否定了歷史的客觀性，爲了應付眼前需要所寫出來的歷史，雖然表面上是在分析過去，而實質上則處處是影射現在。這樣一來，歷史就變成了一個任人予取予求的事實倉庫，它本身已沒有什麼客觀演變的過程可言了。而且這種對待歷史的態度又是和政治任務的迫切性成比例的：當任務最迫切的時候，史學上的一切求知的戒律都將被棄置不顧了。過去幾年中，在中國大陸上佔據着統治地位的所謂「影射史學」便是史觀學派最極端的一種發展。

一方面，對於史學應當配合時代，這種觀點，我們基本上是同情的；但是另一方面，我們則强調，史學和現實之間又必須保持着適當的距離。史學對我們可以有啓示、有昭戒，然而並不能直接爲現實服務。史學作爲一門學術而言是有其紀律的尊嚴的；破壞了這個紀律不僅毀滅了史學，而且也混亂了現實。以自然科學爲例，任何一門科學都有它的基礎研究、理論研究，這是科學的紀律的基本要求。我們當然希望這種基礎研究最後可以發生實際的效用，但是我們決不能爲了急於求實用之故而去干擾科學的紀律，史學研究也完全是一樣的。沒有基礎研究，史學便根本不能成爲一種獨立的學術。至於這種研究到底何時發生效用，如何發生效用，以及發生何種效用，則是無法預知的。唯一可知的是，史學研究和一切科學研究一樣，如果針對着時代的需要而善爲規劃，其結

果總不會是完全無用的。

從理論方面看，史觀學派也有其基本困難。我們在前面曾分析了史料學派對史學上客觀性的問題認識不足。現在我們要指出，史觀學派，特別是唯物史觀，對於歷史上所謂「規律」(laws) 的問題缺乏清楚的交代。史觀學派的史學基本上是負擔着支持政治運動的任務的。而史學所能給予任何政治運動的最有力的支持，莫過於宣告這個運動是代表了一個不可抗拒的歷史潮流。這樣的說法最足以瓦解反對者的抗拒意志。這和中國歷史上的王朝所宣揚的「奉天承運」的天命論，實際上是有着同樣的作用的。但是今天是科學的時代，天命論早已破產了，祇有科學才有無可抗拒的說服力量。「歷史潮流論」便正是以嶄新的科學面貌出現在我們的面前的。

「歷史潮流論」建築在「規律」的基礎之上。這個潮流之所以被視爲不可抗拒是因爲它遵循着歷史發展的規律。自然界的一切運行必然遵守自然規律，這一點已爲近代科學所證明，無可置疑。如果歷史發展也有它的規律，而這些規律又已在史學上完全獲得了證實，那麼依照着這種規律而運行的歷史潮流自然也是無可抗拒的。現在讓我們以唯物史觀爲例來檢查一下「規律」這個概念的確切意義。

在馬克思的唯物史觀中，有兩個重要組成部份特別具有「規律」的涵義，或者說是被馬克思主義者著重地當作「規律」來宣揚的：第一、在縱的發展方面，人類社會必然

經歷五個階段，卽原始共產主義社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會、和社會主義社會。第二、在橫的結構方面，物質生活中的生產方式是下層基礎，決定着政治、社會、文化等上層建築。

就第一點說，馬克思的五階段論是根據他觀察西歐歷史所獲得一種綜合看法，他自己並不承認這是「放之四海而皆準」的普遍規律。當他的追隨者要把他的理論應用於俄國的時候，他立刻表示了強烈的反對。他明白地指出，西歐的特殊歷史經驗不能轉化爲一般性的歷史哲學學說，以爲一切民族都必然經過同樣的歷程。他更進一步說，凡是把一般性的歷史哲學學說當作萬靈方的人都不可能瞭解歷史，因爲這種學說在本質上是超歷史的 (supra-historical) 正是因爲當時的追隨者濫用他的歷史理論，馬克思才憤然地說：「我不是一個馬克思主義者！」馬克思既然自己堅持他的歷史理論僅限於西歐一隅，則這個歷史階段論當然不可能具有科學規律的普遍意義。

關於第二點，馬克思的確是當作一種普遍規律來陳述的。但是根據現代哲學家的分析，生產方式和所謂「上層建築」之間的關係仍然有欠明確，遠不能與科學上嚴格意義的規律相提並論。如果每一個時代的上層建築如哲學、藝術、宗敎等是被生產方式所決定的，那麼一種生產方式最多祇能決定一種哲學、一種藝術、一種宗敎。然而事實上，每一時代都有多種哲學、藝術、宗敎。究竟其中某一種哲學、藝術、宗敎才算是典型的

呢？其餘非典型的又是被什麼物質基礎決定的呢？所謂「決定」，作爲涵數關係來說，又有什麼確切的意義呢？像這些問題，在唯物史觀中並沒有得到基本的澄清。一般地說，唯物史觀强調物質生活和精神生活之間有某種內在的聯繫是一個深刻的觀察，這一點特別在現代史學、社會學的發展上發生了重大的影響。但是一直到今天爲止，我們尙沒有足够的理由把這種聯繫轉化爲精確的規律。事實上，恩格斯在晚年對這一點已有所修正。他在一八九〇年九月廿一日給布洛（Joseph Bloch）的一封信中說道：

> 根據唯物史觀，歷史的決定因素說到最後乃是實際生活中的生產和再生產。超過這一點，馬克思和我則都不曾說過。如果有人把這個說法加以歪曲，說經濟因素是唯一的決定因素，那麼他是把我們的說法轉化爲一種無意義、抽象、而又荒謬之論了。

所以根據恩格斯的晚年定論，上述唯物史觀的第二部份也不具備嚴格意義上的科學規律的資格。

史觀學派在近代中國史學方面還投下了另一種消極的影響，卽以外國的，主要是西方的歷史發展的抽象模式來籠罩中國歷史的實際進程。這正如馬克思所譏諷的，是用一種超歷史的歷史哲學的學說來代替具體的史學研究。這種風氣並不限於唯物史觀一派。

例如一度最爲流行的分期法，把中國史劃分爲上古、中古和近代三個階段，便顯而易見地是西洋史在中國的翻版。日本的內藤虎次郎曾以宋代與文藝復興相比附，斷爲中國近代史之始；這個著名的「內藤說」雖然已力求照顧到中國史發展的特點，其基本模式則依然是西方的。

規律和模式都建立在一個共同的假定之上，那便是世界上各民族都經過一個普遍的社會發展的歷程。關於這個假定，我們可以分別從理論和實際兩方面來看。理論上說，我們現在對這個假定既不能肯定，也不能否定。目前一般分析哲學家和職業史學家，因爲鑑於「玄想的歷史哲學」(speculative philosophy of history)的困難重重，頗有從理論上排斥這個假定的傾向。我們認爲這樣的否定態度祇能看作是現階段心理挫折的一種反應，而不是「此路不通」的確定表示。史學在各國的發展情況目前極不平衡，而比較史學更是距成熟之境尚遠；總之，我們還沒有到能夠心安理得地下斷語的時候。

就實際的研究成績說，由於西方的史學和一般社會科學較爲發達的緣故，一般人往往把從西方歷史經驗中觀察得來的論斷當作具有普遍性的規律或典型模式。資本主義究竟是不是每一個社會發展所必經的一個階段呢？嚴格地說，西歐是唯一的歷史例證（美國則是西歐的延長）；馬克思關於這個問題的謹愼態度在今天仍然是適用的。一兩個例證當然產生不出普遍性的規律，也不成其爲典型。羅素曾不很認眞地說過：「中國似乎

是一切原則的例外。」即使這句話是眞的，恐怕問題也不在中國而在原則。羅素所指的當然是從西方經驗中所歸納出來的原則。

但是中國不可能眞是一切原則的例外。我們引羅素的戲言，其意僅在提醒史學家，任何有關尋求社會發展的普遍性規律的努力首先便不可離開中國的歷史經驗。史觀學派的問題不在於他們對規律或模式的執着，而是在於他們對「規律」這一在科學上具有嚴格意義的概念體認得不够眞切，他們將西方史上一些局部有效的概括性論斷(generalization)錯誤地看成了普遍性的歷史規律。因此他們的史學工作主要不是在豐富的歷史經驗中尋求中國文化發展的型式（pattern）而是運用中國的經驗來「證實」馬克斯所謂「一般性的歷史哲學學說」。史觀學派在這一方面的確給中國史學帶來了很大的困擾。（當然我們必須重複說明，這裏所說的史觀學派並不限於唯物史觀，不過唯物史觀在這一方面表現得最爲突出而已。）我們說困擾，是因爲這種以西方模式籠罩中國經驗的態度激起了史學上的中西之爭。在維護中國傳統的人看來，現代中國史學家之奉西方爲楷模是在心理上徹底向西方文化投降的表示。强烈的民族自尊心甚至使一部份人懷疑我們究竟是否有接受西方史學的必要。中國在自然科學方面雖然比西方落後，但史學一向自成系統而甚有光輝，有什麼理由唯西方是從呢？

我們很同情這種民族自尊感，但是這裏所涉及的問題却不如此簡單。「模式」、

「規律」的吸引力並不單純地因爲它們起源於西方；更重要地恐怕還是因爲它們打着科學的旗號。自十九世紀以來，科學具有無比的權威性，史學一直處於科學的壓力之下。時至今日西方實證論的哲學家和社會科學家中認爲史學只管事實的考證與整理而理論則應劃歸社會科學者，依然大有人在。西方比較保守的史學家對這種挑戰同樣感到應付爲難。我們可以說，近三十年來西方批評的歷史哲學(critical philosophy of history)的運動便是在這一背景之下發展起來的；歷史知識的性質構成了這個運動的核心問題。所以分析到最後，這是現代科學與人文學之間一場帶有基本性質的爭論。我們決不能把它誤解爲西方理論與中國事實之間的對立，並從而在史學研究上激發出過度的民族情緒。

以上我們就重點方面對史料學派和史觀學派的理論與實際作了一些疏解。通過這些疏解，我們大體上可以瞭解近代中國史學的主要趨勢及其癥結所在。但是我們的根本目的並不是批判過去，更不是否定二十世紀初葉以來中國史學研究的全部成績。我們在理論方面對史料學派和史觀學派有所商榷，這是因爲今天世界史學的一般水平已比六、七十年前提高得很多了。爲了推動今後中國史學的發展，我們不能不對以往所經歷的道路有一番深澈的反省。反省是新旅程的開始。

無論我們在今天怎樣不滿意史料學派和史觀學派，他們所留下來的研究業績終究是不可廢的，並且將成爲今後中國史學發展的基點。科學的發展必須站在巨人的肩上，史

學也不例外。縱使近代中國史學史上祇有常人而無巨人，我們也必須先踏上這些常人的肩頭才能看得淸楚前面的道路。事實上，史料學派和史觀學派在史學上各有其堅强的立足點。從上面的疏解可以看出，這兩派儘管在觀點上都有需要調整的地方，但它們立論的核心則是經得起時間的考驗的，換句話說，卽是與史學俱來的基本要素。我們在本文之始便已指出，史料與史觀實同爲史學所不可或缺的組成部份，雖則我們已不能再說「史學卽史料學」或「史學卽史觀學」。

就思想的淵源言，史料學派和史觀學派分別地代表了近代史學追求科學化的兩個途徑。我們已指出史觀學派的「規律」和「模式」是從科學方面移植過來的。另一方面，史料學派之注重原料與事實也同樣是奉科學爲模範的；所以蘭克（Ranke）文獻考證的方法論後來演變爲「科學的史學」（scientific history）。我們知道，在自然科學的領域內，用精嚴的方法來確定事實最後是要導向規律的發現的，所以事實與規律根本不可分割。但在史學上，我們是否能通過史事的考訂而獲得歷史發展的規律，則迄未有定論。大體言之，在十九世紀末葉到二十世紀的初葉，歐洲尤其是德國的史學家是以兩者爲截然相異而不可强合的。因此蘭克一派和以尋求歷史規律爲宗旨的蘭普勒赫（Karl Lamprecht）學派互成水火。但另一方面，美國的史學家，特別是「科學的史學」派，則十分樂觀，相信用蘭克的「科學方法」可以發現蘭普勒赫所强調的「發展規律」。過

去中國兩派對立，比較接近德國的情況。其中異同之故涉及各國的學術傳統與一般文化背景，我們不能在此討論。

我們既然對中國的史料學派和史觀學派互相排斥的狀態有所指摘，那麼這是否意味着我們想要做調人，並一改德國的態度爲美國的態度呢？這決不是我們的想法，而且事實早已證明美國的「科學史學家」那種樂觀而天眞的想法是完全落了空的。根據我們前面對中國近代史學的分析，我們願意對中國史學的展望提出以下幾點「卑之無甚高論」的觀察：

第一、我們一開始就說史學是一種綜合貫通之學，必須從其他相關的各種學科中吸取養料。現在我們應該對這句話有一個比較淸楚的解釋。與史學直接間接有關的學問無數，從過去的訓詁、語言，到今天的各種社會科學以及某些自然科學都可以和史學扯得上關係。這個意思很久以來就在被一再地宣揚着。但是這樣不着邊際的泛說，不但絕無裨用，而且還暴露了提倡者之不識學問的甘苦。在學術日益專業化的今天，我們豈能要求史學家盡通一切學術之後再來治史？事實上，有些必須經過專門訓練才能研究的專史早已脫離了一般史學的範圍，嚴格意義的經濟史已成爲經濟學的一個旁支，而非復普通史學家所能勝任；而科學史更是已經完全獨立了。所以我們所說的「綜合貫通」，不過是指史學家在研究某一時代歷史事象時不但一方面要照顧到該事象在其前後時代中的縱

的線索，而且另一方面還要考察它與其同時代一切有關的事象之間的各種可能的橫的關係。這和社會科學家之在同一類事象中求其抽象的通則或根據某種已知的通則研究某一類事象者，迥不相同。例如史學家研究南北朝門第制度時，他既要考其前後的流變，又要把它貫穿在當時政治、社會、經濟文化種種的條件關係之中去進行比較全面的瞭解。他所做的工作是和人類學家或社會學家之研究門第的親屬系統者絕不相同。史學家當然也不可避免地要涉及親屬系統的問題，以及其他社會科學家所注意的一些問題，但他祇是從史學的需要上去「涉及」社會科學的某些有關的部份而已。他毋需乎對任何一門社會科學去作系統的研究。任何一個在近代學術方面受過基本訓練的史學家都可以做到這一點。這正如一個社會學家在研究過程中涉及某一時代的歷史背景時，他只要參考有關的基本史學著作就够了，而不必親自動手去考證那個時代的歷史。其實，這是中國傳統學術中所早已接觸到的博與約、通與專的問題，章學誠說得好：「宇宙名物，有切己者雖錙銖不遺；不切己者雖泰山不顧。」所以史學家究竟需要那些方面的輔助知識是因人而異的，要看研究範圍的「切己」情況而定。

第二、我們要談一談方法論的問題。中國的史料學派和史觀學派都非常重視方法並强調他們所持的方法是最新的科學方法。因此近代中國的史學界一直流行着一種觀念，即史學的進步主要是靠史學方法的進步。這個看法當然是有相當的道理的。但是什麽是

史學方法呢？這一點似乎大家並沒有追問到底。

我們細察近代中國史學家所說的方法，發現它具有兩個不同層次的涵義。第一層是把史學方法看作一般的科學方法在史學研究方面的引申。「大膽假設，小心求證」這句著名的口號便屬於這一類。「假設」說的流行起於二十世紀初法國數學家龐迦瑞 (Henri Poincaré) 的「假設與科學」一書。「規律」涵有不可改變的意味，龐氏以「假設」代之，可以減除這種誤會，因爲科學上所謂「規律」則往往爲新發現的事實所推翻。這一觀念上的改變當然也影響到社會學和史學；十九世紀所謂「社會發展的規律」或「歷史規律」包括唯物史觀在內，在今天看來都只能算是「假設」了。但無論是「規律」還是「假設」，總之都不能算是史學本身所獨有的方法。

「方法」的第二層涵義是指各種專門學科中的分析技術，如天文、地質、考古、生物各種科學中的具體方法都可以幫助歷史問題的解決。但這些更顯然不是史學的獨特方法了。其實卽使是與傳統史學關係最深的一些方法，如文獻學的、訓詁學的之類；嚴格地說，也不能逕視之爲史學的方法。一個專門辨僞的人是文獻學家而不是史學家，雖則史學家有時也必須從事某種程度的辨僞工作。我們不難想像有一種情況，特別是在近代史或現代史的研究方面，史學家可以不遇到什麼嚴重的辨僞問題，更完全不發生任何訓詁的問題。史學家當然也有他獨特的一套工作程序，如確定證據，建立史實，發現史實

與史實之間的關係，解釋變化等等，但是這些工作却是與其他學術的發展息息相關的。新學術的興起有時開拓了史學家的視野，使他對「證據」、「史實」有新的瞭解。以前不是「證據」、「史實」的，現在則變成極重要的「證據」、「史實」了。近幾十年來西方「心理史學」（Psycho-history）的流行便是一個眼前的例子。

我們這樣分析並不是要證明史學沒有方法論；我們祇是要指出，史學的確沒有固定的方法；在技術層面上，史學是在不斷地吸收其他各有關科學的方法以爲己用的。這一點正和我們前面所說史學的綜合貫通的性格相應。那麼史學無定法，是不是表示史學完全依附於其他科學，因而失去了獨立自主呢？這種憂慮其實是多餘的。正如主張以社會科學的方法研究歷史最力的貝克霍夫（Robert F. Berkhofer, Jr.）所指出的，史學家在歷史時間的系統之內儘可能地從整體的觀點（holistically）來研究人類的過去，這就使得他在目的與方法兩方面都和社會科學家分道揚鑣了。

然而「爲學如扶醉人，扶得東來西又倒」。我們一方面雖然主張史學必須不斷地吸收新方法，但另一方面則要鄭重提出警告：千萬不可迷信方法。從經驗科學中發展出來的方法都有它使用的際限；彼此借用之際一定要考慮到因經驗對象相異所產生的不同效果。而新方法則尤其需要高明的行家通過反覆的試驗才能發展到成熟的階段。「心理史學」上最成功的著作便是心理學家而不是史學家寫的。到現在爲止，「心理史學」的失

敗之作是遠多於成功之作，最近巴森（Jacques Barzun）對於「心理史學」的偏向發展特別提出嚴正的批評；這對史學家在方法上過分趨新的風氣眞不失爲最有力的糾正。

史無定法，而任何新方法的使用又隱藏着無數的陷阱；這一事實充分說明在史學研究上沒有捷徑可走的，一切都要靠史學家自己去辛苦而耐心地摸索。這種情況並不自今日始，可以說是自古已然的。一個世紀以前，大史學家蒙森（Theodor Mommsen）就說過：「如果一位史學教授認爲他能訓練史學家像訓練經典學者和數學家一樣，那麼他是處在一種危險而有害的錯覺之中。史學家是別人不能訓練得出來的，他只有自己訓練自己。」這眞是有關史學方法的證道之言。史學的困難在此，但史學的吸引力也在此。

第三、我們一方面不取史觀學派所持「規律」之說，另一方面也不滿意史料學派的瑣碎割裂，那麼我們對於今後中國的史學，有什麼樣的期待呢？我們又究竟該走什麼道路呢？關於第一點，用最簡單的話說，我們希望史學研究可以逐漸使我們從多方面去認清中國文化的基本型態及其發展的過程；我們同時更希望這種對過去的確切瞭解可以照明我們今天的歷史處境。

不可諱言地，在我們這樣說明對於今後史學研究的期待時，我們已經肯定了一些東西。首先我們肯定文化是有型態（Pattern）可言的，而中國文化則具有它的獨特型態。

這一點雖然現在已是多數學者，特別是史學家、人類學家、社會學家所共同接受的一個假設，但仍有强調的必要。因爲在西方模式籠罩之下，中國以前頗有人主張中、西文化的不同不在型態而在歷史的階段，卽西方已進入近代而中國尙停留在中古時代。卽使在今天，這一觀念也依然很佔勢力，唯物史觀的中國歷史分期便建立在這個基礎上面。其次，我們肯定歷史是一種發展的過程。這就是說，歷史並不是無數彼此不相關聯的事實碎片的偶然集結，而是具有連續性的。這種連續性在各個不同的歷史階段則表現爲史學家所說的趨向、趨勢或潮流；用中國傳統史學的名詞說，便是「勢」。但是在我們所說的趨勢或潮流的後面却不存在任何「上帝的計畫」、「理性」、或「規律」這一類至少目前尙無法證明或反證的假定。因此我們不能斷定歷史上的趨勢或潮流是否「不可避免」或「不可抗拒」。我們祇相信，通過史學研究，歷史上的趨勢或潮流是能够被發現並得到合理的解釋的。在這一點上我們和史料學派與史觀學派都有基本的分歧。最後，我們肯定在古與今、過去與現在（包括某種限度的未來）之間是相通的；這一肯定的最重要的根據之一便是剛才提到的歷史的連續性。我們强調史學與時代之間必須維持一種適當的關係，主要也還是着眼於此。中國的現在當然不完全是中國的過去所單獨決定的，但中國文化的獨特形態及其發展過程所造成的「勢」的確是使中國進入目前這種狀態的一股主要動力。而且餘「勢」未衰，它還在繼續推動着我們朝前面走。今天許多史

學家已不再相信鑑往可以知來；嚴格科學意義的預言也誠然不在史學的範圍之內。但是史學家通過精闢的研究使我們認淸這種「勢」的性質與作用，對我們眼前的處境有指點方向之功。第二次大戰期間，法國中古史大師布洛赫（Marc Bloch）親歷一九四〇年法國陷落之痛，以無比的悲憤寫了「奇怪的挫敗」(Strange Defeat) 一書，分析這一幕悲劇最爲深刻周至。這本書的力量可以說完全來自作者能用一千多年的法國史說明當身之巨變。這眞是卡爾 (E. H. Carr) 所謂「過去與現在對話」("dialogue between past and present") 的一個最生動而感人的實例。何況史學雖不能預言，史學家却無法不時時刻刻以未來爲念。多一分對過去的瞭解終可以使我們在判斷將來的發展方面，多一分根據。荷蘭的名史家慧辛迦 (Johan Huizinga) 說得最好：「對於歷史而言，問題永遠是：『向何處去？』」。

相應於我們上述的期待，今後中國史學的研究應該走那條路呢？這個問題當然很難具體地回答，我們願意從原則方面略加申說。

史料學派以整理史料、考證個別事實爲主要工作，並且自覺地排斥「疏通」，因此他們根本不願意接觸中國文化的形態及其發展歷程這樣的大問題。史觀學派與之相反，特別注重這一類的問題，然而他們在觀念上却不幸已成爲西方模式的俘虜；其尤極端者則通過西方的「一家之言」來安排中國的史料與事實。這不但限制了史學家尋求答案的

範圍，而且還嚴重地削弱了史學家提出新問題的能力。史料學派在理論上否定了史學，史觀學派則在史學方面以借外債代替生產。其結果是殊途同歸，大家都祇能以史料來炫耀於世。近代中國的史學界竟形成一種史料豐富而史學貧乏的奇怪局面。我們今後的史學研究一方面要把上述的大問題懸爲終極的目標，而另一方面則無論在理論、方法或觀點上都要保持一種開放的態度。我們深知這樣的大問題不可能有最後的答案，但是大目標的確立可以使史學家認清他們的工作的方向和意義。開放的態度尤其重要；因爲唯有如此我們才能希望逐漸得出符合中國歷史實際的論斷。在探索的途程上，異說競起的情況將是無法避免的，這正是學術進步的常態。史學永不可能完全定於一是，但在大關鍵上建立起共同的討論基礎則並非奢望。因爲基於理性和證據的研究成果畢竟具有最後的說服力量。

對於中國文化的獨特形態及其發展過程的探索，基本上蘊涵一種比較的觀點。離開了比較，文化形態的問題是無從彰顯出來的。所謂比較的觀點並不是指「比較史學」(comparative history) 而言；後者是一種專門之學，而且尚在發展階段，一時不易見其歸趨。所以我們所謂比較是相對於其他文化系統來說的，如一般人所常提到的印度文化、西方文化、伊斯蘭文化之類。英國的湯因比 (Arnold J. Toynbee) 所作的文化分類，在此也有參考的價值。湯氏史學之所以招致批評，主要不在於他所提倡的比

較觀點，而在於他企圖從文化的比較中尋求發展的「通則」或「規律」。

不但其他文化的歷史進程足供中國史學研究的比較參證，社會科學家（特別是人類學家和社會學家）通過社區研究（不限於初民社會）對文化所獲得的認識也大有啓發的作用。社會學大師韋伯（Max Weber）曾說人是懸掛在自己所編織的「意義之網」（webs of significance）中的一種動物。當代人類學家紀爾茲（Clifford Geertz）爲之下一轉語，說文化便正是這種「意義之網」。紀氏更指出，文化研究並不是一門實驗科學，因此不是要尋找其中的規律；對一種文化進行分析，主要是追問它所表現的意義，因此其所成就者乃是一種解釋性的學問。史學在性格上無疑地與社會學、人類學相近，而與實驗科學相遠。紀氏所特用的「解釋」（interpretation）一詞，其一部份涵義是和前面提到的中國史學上所謂「疏通」暗合的。不過史學所要追尋的並不單純地是一種靜態的「意義之網」，更重要地是文化在歷史時間中的流變。

一部中國文化史是既具有整體性而同時又是複雜萬端的。通過比較的觀點，這種整體性和複雜性才能更清楚、更充份地顯現出來。在過去幾十年中，史學家之間並不乏在理論上肯定以至提倡這種觀點的人。但是在實踐上，比較却往往流爲比附。舉其犖犖大者而言，如先秦諸子之學之比附於希臘的古典哲學，清代考證之學之比附於「文藝復興」或「啓蒙運動」，都是顯例。其餘細節上的比附，更是不勝枚舉。這一類的比附雖

不是完全無所見，但推衍過甚之後，反而使我們看不淸中國史的本來面目。

但這一類的流弊究竟祇能說是「人病」而不是「法病」。西方學術所提供的觀察問題的角度雖不能全盤地、機械式地應用於中國，然而這幾十年來它確已爲中國史研究開闢了不少新的途徑。而且史學旣與時俱變，則在西方文化進入中國已一個多世紀的今天，中國人對自己以往的歷史自不能不有一番嶄新的瞭解。傳統的史學無論如何精微博大，都已無法全部承擔起這一新的時代任務。百年以來，特別是民國以來，不但中國史的研究重點已與以往的史學傳統大異其趣，而且史學上的基本概念和語言也發生了革命性的變化。西方影響之深遠是顯而易見的。時至今日，縱使是最守舊的史學家也不可能在他的所有著述和講論中完全避免西方式的概念和語言了。這和佛教在中國的思想和語言方面所產生的巨大變化，同樣是文化接觸的必然結果。

文化接觸的初期，學術思想方面往往不免有比附之病。佛教在中國傳播的歷史也可以說明這一點。佛教在漢代初至中國時是被比附於黃老道術的；下迄四世紀時的竺法雅等人還要別創一種「格義」之法來悟解佛典。所謂「格義」便是「以經中事數擬配外書，爲生解之例。」「外書」便是中國的經典之類。所以「格義」也依然是一種比附，不過較最早的附會道術稍爲進步而已。等到中國人完全把握到佛教理論的精微以後，發現這種「格義」之法「於理多違」，才棄而不用。但是佛教所提供的一種比較觀點，則

從此在中國思想史上堅固地建立起來了。

目前中國史學上的西方影響也許還沒有完全脫離佛教史上的「格義」階段；我們對於比較觀點的運用尚未達純熟之境。然而回顧過去幾十年來中國史學的歷程，我們不能不承認這一方面的進步是存在的，雖則是比較遲緩的。假以時日，佛教史上自創天台、華嚴的一天，終究是會在中國史學上實現的。我們正不必為以往一些不恰當的比附而沮喪，更不能因噎廢食，要完全拋棄比較的觀點。

歷史哲學上有所謂「類比的謬誤」(fallacy of analogy)，恰是針對着比附或格義的流弊而發的。然而哲學家和史學家同時也都承認，作為溝通觀念或說明事象的一種方法而言，類比在史學上仍不失具有多方面的功能。簡單地說，類比不但是在異中求同，而且還在同中求異；史學家所經常援用的「比喻」(metaphor)便是類比的一種方式。比喻是取兩種事物中相類似之一端互為說明，以加深瞭解。但局部之同無妨乎全體之異；而且卽使在局部之同之中也仍不免有細節之異。所以類比的運用如能在異同兩方面都達到恰如其分的境地，則正是史學得以不斷進步的基本保證。所以我們一方面肯定比較觀點在今後中國史學研究上的重要性，而另一方面則嚴格地要求史學家避免早期「格義」的籠統和粗糙。清代學術思想史決不能比附為西方的「文藝復興」或「啓蒙運動」，但是在局部發展的某些個別層面上，中西兩方則也未嘗沒有可以互相比較參證

的地方。先秦「道術爲天下裂」，和在古代希臘、以色列、印度的哲學與宗教發展，無論在起源和歷程上都迴不相侔，但是社會學家所提出的「哲學的突破」（"philosophic breakthrough"）的觀念則使我們在分析百家之學興起的文化背景時增加一重理解的方便。此外如「專制」、「封建」、「革命」、「統治」、「階級」、「社會流動」、「社會結構」之類史學著作中常見的概念，其經驗的內容雖大多起源於西方，但如加以適當的限定，也同樣可以應用於中國史的分析。劉勰在「文心雕龍」的「比興」篇曾說：「物雖胡越，合則肝膽。」他又說：「故比類雖繁以切至爲貴；若刻鵠類鶩，則無所取焉。」劉彥和在這裏所講的是中國文學上的「比」，然而我們却正好借來以表示我們關於史學上比較觀點的基本態度。

最後，必須說明，我們把「中國文化的獨特形態及其發展的過程」懸爲今後史學研究的終極目標，其用意僅在點出這是當前中國史學界的「一大事因緣」。但是我們却絕無意提倡一種誇誕不實、標奇立異的史學風氣。相反地，我們認定史學研究是一種具體而踏實的工作，其根基全在平時一點一滴的功力的積累。沒有功力或功力未至而希望在史學上立新說、創獨見，古今中外皆無其例。六朝清談最號玄虛，而顏之推却說：「觀天下書未偏，不得妄下雌黃。」（「顏氏家訓」「勉學」篇）今天當然沒有人能夠觀偏天下書了。但是相對於一己的研究題旨而言，每一個史學工作者首先便必須能夠充分地

掌握住基本史籍。否則眞像王僧虔「誡子書」中所說的話：「汝開老子卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異，指例何所明，而便盛於麈尾，自呼談士，此最險事。」（「南齊書」本傳）沒有功力而談玄，尚且危險，更何況是「實事求是」的史學呢？近代西方史學的突飛猛晉決不能完全歸功於新觀點、新方法，其基本功力的長期積累更值得我們的注意。從古代碑文的著錄，檔案的保存和整理，各種史籍和專集的編纂到無數的專題研究和學報論文，這些都是西方史學的功力的具體表現。事實上，正是由於這一堅實基礎的存在，新觀點、新方法才能有施展的餘地。

俗話說得好：「大處着眼，小處着手。」我們認淸了什麼是現階段中國史學的主要任務，這是所謂「大處着眼」。能從「大處着眼」，我們自然不致重蹈史料學派的瑣碎和盲目的覆轍。但是中心的目標並不能代替工作的程序。我們不能把「文化形態」、「發展過程」加以口號化，然後安揷到每一篇史學論著中去。這是史觀學派「以論代史」的舊陷阱。史學硏究沒有捷徑可循。我們只有從「小處着手」，各就性之所近和專門訓練之所能，對中國史上具有關鍵性的各類大大小小的問題進行反覆不斷的分析與綜合。分析與綜合之間存在着一種動態的、辯證的關係。在某一類或某一時代的問題分析到可以作初步綜合的階段，我們便嘗試着去綜合；在綜合之際發現了新的空隙，我們又得重新從事分析的工作。不用說，在多數的情形下，歷史問題的處理不可避免地要求史

學工作者同時在不同的層次上運用分析與綜合。但是問題或大或小，工作的性質或偏重分析或偏重綜合，都和作品的價值無直接關係。史學作品的價值最後還是爲它本身的學術品質所決定的。從研究工作的具體可行的觀點說，與其規模過大而流爲空疏，則毋寧範圍較小而易見駕馭之功。求其中道而立，則社會學家默頓 (Robert K. Morton) 的「中距程理論」("the middle-range theory") 之說最足資史學工作者的借鑑。默氏因感於社會學上有些理論過於龐大，以致無從取得經驗事實的印證，所以才特別提倡這樣一個「中庸」之道。而他自己的研究業蹟已充份說明這確是一條可以走得通的大路。史學也是經驗科學的一種，默氏的建議完全可以適用的。

一部中國史浩瀚無垠，它不是一個可供少數逞才使氣的英雄人物馳驅征服的疆場。祇有許多實事求是的史學工作者長期而不斷地默默耕耘，才能把這塊大地化爲一片肥沃的綠野。如果治史可以比作飲水，那麼我們不妨說，史學工作者只能企求學到李德裕那種品味的本領，分辨得出揚子江水有上下游的不同，而永遠無法具備馬祖禪師所說的神通，可以「一口吸盡西江水。」但是最有智慧的還是莊子的話：「鼴鼠飲河，不過滿腹。」這是每一個史學工作者的最高理想。讓我們借用這句話來表示我們對於中國史學的展望！

一九七九年二月二十日於美國康州之橋鄉

附言：

「史學評論」是海內外一羣中國史學工作者所共同創辦的一份純學術性的歷史刊物。他們不但各有專業，而且分散在海內外不同地區的教學和研究的崗位上。他們之所以能結合在「史學評論」的旗幟之下則是由於兩個共同的因素：第一、他們都有認眞追求歷史知識的理智態度；第二、他們都有熱愛中國歷史和文化的民族感情。他們深信，在史學研究上，理性和情感是能够而且必須取得平衡的。因此「史學評斷」是完全對外開放的；凡是對以上兩點抱有同情的史學工作者都可以參加這塊小小園地的開墾和耕耘。

「史學評論」的骨幹則是一批青年史學工作者。一切發起、籌劃、組織、編輯、出版等等實際工作都是他們承擔起來的。承他們的好意，推擧我寫一篇發刊詞。我堅辭不獲，只得勉爲其難。這篇文字的初稿是根據他們以書面提供的一些共同論點起草的。去年七月中旬，初稿大體寫就之後，我並且有機會和他們當面進行了一次相當深入的討論。在定稿之時，我已經儘量把他們第二次以口頭表示的意見包括了進去。但是本文既由我個人執筆，我當然應該單獨對它的內容負責。尤其是在個別論點的表達方面，他們並不必然是和我完全一致的。所以最後我們共同決定用我個人的名義發表這篇文字，作爲「史學評論」的「代發刊詞」。

道統與政統之間

——中國知識份子的原始型態

知識份子在中國古代的名稱是「士」；但是從嚴格的意義說，知識份子正式出現在中國的歷史舞台則是春秋戰國時代的事，討論知識份子在中國古代的起源必須涉及兩個方面：一是社會背景，一是文化淵源，祇有把這兩方面的歷史都整理清楚了，中國知識份子的特色才能充分地顯露出來。

本文所謂「古代」，斷自公元前二二一年秦王朝的統一中國。以知識階層發展史的分期而言，先秦時期恰好自成一個段落。在這一歷史階段中，知識份子已顯然自覺為一

獨特的社會集團。儘管知識份子在社會類型上已發生分化，在思想流派方面尤多歧異，但大體而論他們確已發展出一套共同的羣體意識與行爲規範。以知識份子與政治權力的關係而言，秦代的統一更具有劃時代的歷史意義，知識份子從「游士」變爲「士大夫」即以此爲轉捩點。總之，無論從任何觀點看，先秦都可以說是中國知識份子的形成期，在追溯了古代社會背景與文化淵源之後，我們將進一步分析知識份子和政治權威之間的關係，以期能凸顯出他們在形成期所表現的特殊歷史型態。

本文所涉及的範圍甚廣，問題也極爲複雜；限於篇幅，祇能就中心論旨爲提綱挈領式的說明。關於這一論題，我近年來曾有專題研究。一九七八年所撰「中國古代知識階層的興起與發展」一文已刋布在同年七月出版的「中央研究院成立五十周年紀念論文集」中。本年五月間另成英文論文一篇，題曰："The Philosophic Breakthrough and the Chinese Mind"(待刋）乃從思想史的觀點對知識份子的起源問題有所補充。但本篇的立論根據雖頗多採自這兩篇文字，而重點與組織則截然有別，在個別論點的發展和取材方面更有不少越出舊作之處。希望對本文有興趣的讀者同時能參考「中國古代知識階層的興起與發展」一文。（修訂本現收入「中國知識階層史論」，聯經出版社）

一

在周代封建制度中，「士」本是貴族階級的最低一層，「士」的上面是「大夫」，下面則是所謂「庶人」了。在森嚴的封建系統下，社會的流動性極小，「士」的身分因此是相當固定的。另一方面，「士」的封建身分使他有權利、也有義務去擔任某些實際的職事。金文和其他古代文獻告訴我們，古代各種低層官吏如邑宰、府史、下級軍官之類大抵都是由士來充任的。孔子曾爲委吏、乘田，正由於他的封建身分是「士」。所以他自承「吾少也賤，故多能鄙事。」「說文解字」訓「士」爲「事」，顧炎武斷定古代的「士」，「大抵皆有職之人」，都是有堅強的根據的。

但是到了春秋戰國之際，士的隊伍發生了劇烈的變動，這種變動主要是起於封建秩序的崩壞。封建關係雖然在理論上是固定的、靜態的，但周代社會在實際上却在不斷的發展之中，從公元前六世紀中葉到五世紀初葉，種種證據都顯示封建秩序已不復能維持其原有的固定性了。各國內部的政爭以及彼此之間的戰爭都大大地加速了階級的流動。公元前四九三年趙簡子伐鄭誓詞說：

「克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉

免。」（左傳哀公二年）

這種論功行賞的辦法顯然打破了傳統的身分等級制。尤其值得注意的是「庶人工商遂」一語。杜預注「遂」爲「得遂進仕」，也就是庶人與工商階層都可以獲得身分的解放而上進到「士」的地位。事實上，庶人上升爲士的途徑絕不限於軍功這一點。趙襄子（公元前四七四—四二五）時代，「中章、胥己仕，而中牟之民棄田圃而隨文學者邑之半。」（韓非子「外儲說左上」）可見平民以文學進身至少在公元前五世紀中葉已成爲一種風氣了。稍後（公元前四三〇左右）中牟人寧越棄耕稼而從事學問，終於顯達，爲西周君之師。（見呂氏春秋「博志篇」）這更可說明關於中章、胥己的傳說確有事實根據，非空穴來風之比。春秋戰國之交，隨着社會組織的複雜化和官僚制度的成長，政治上的職事一天一天地由簡趨繁，這種新的局面必須有大量的「士」才能應付得來；「士」階層在這一時期的迅速擴大是勢所必至的。「士」的地位處於貴族與平民之間，在社會流動十分劇烈的時代，恰成爲上下升降的滙聚之所。在封建秩序解體的過程中，這是最薄弱的一個環節；階級關係首先在「士」的層面上發生最深刻的裂隙，決不是偶然的。

春秋晚期「士」的數量激增，雖然是由貴族下降和平民上升兩種情形所共同造成的，

但我們有理由相信「士」與「庶人」之間的流動更爲活潑暢遂，也更爲重要。因此自公元前六世紀中葉以來士庶之間的界線便已變得相當模糊了。關於這一點，我們可以舉幾條文獻的證據來加以說明。「邾公華鐘」有云：

「台（以）樂大夫，台（以）宴士庶子。」

此處「士庶子」一詞即是「士庶人」，因叶上文「忌」、「祀」及下文「舊」之韻，故易「人」字爲「子」字。邾公華即邾悼公(卒公元前五四〇)。銘文已以士與庶人連言，是很值得注意的現象，這至少表示庶人中已有地位上升至與士相近的了。以此器文與西周康王時的「大盂鼎」銘相較，一則庶人已與士同宴，一則庶人尚與人鬲同樣可以被賞賜，其社會身分相去之遠眞不可以道里計。楚昭王（公元前五五一—四八九）時大夫觀射父論祭祀也一再以士與庶人相提並論。其一曰：

「士庶人舍時。」

其二曰：

「士庶人不過其祖。」（『國語』「楚語下」）

足見士與庶人在宗教方面已有趨於平等之勢。再看同一時代魯國公父文伯之母論衣服的等級制度所云：

「自庶士以下皆衣其夫。」（國語「魯語下」）

韋昭注曰：

「庶士，下士也；下至庶人也。」

韋注把「庶士」理解爲下士以至庶人也是有充分的根據的。孟子論班祿之制也說：

「下士與庶人在官者同祿。」（孟子「萬章下」）

這些例證都說明「士」的下層與「庶人」的上層在各方面已漸漸合流，可以並列在同一社會範疇之內了。

士庶合流，士階層擴大，終於使「士」從古代那種固定的封建關係中游離了出來。下逮戰國，士的地位已從貴族的末席轉變爲平民的首座，這便是『穀梁傳』所指的「士民」。（見成公元年條）過去的「士」都是「有職之人」，甚至「三月無君則弔。」（孟子「滕文公下」）；現在則成爲一種「士無定主」的狀態，無定主之士便是所謂

「游士」了。從社會分工的觀點說，「士」在此時已正式被劃入「勞心者」的範疇。公父文伯之母在上引同一節文字中曾對士、庶之別有如下的描繪：

> 「士，朝受業，晝而講貫，夕而習復，夜而計過無憾，而後即安。自庶人以下，明而動，晦而休，無日以怠。……君子勞心，小人勞力，先王之訓也。」

這裏所言「講貫」、「習復」、「計過」各種活動顯然都是與知識技能有關的勞心之事。這與庶人以下「日出而作，日入而息」的「勞力」活動截然異途。公父文伯之母既說這一分工理論是「先王之訓」，則「士」與「勞心」之間至少在公元前六世紀的初葉已被畫上了等號。『左傳』襄公九年（公元前五六三年）知武子也說：「君子勞心，小人勞力，先王之制也。」後來孟子說「勞心者治人，勞力者治於人」是「天下之通義」，那是絲毫不足爲異的。（參看竹添光鴻『左氏會箋』第十四襄公九年條的箋註）

從社會背景來說，「士」從固定的封建身分中獲得解放，變成可以自由流動的四民之首，嚴格意義的知識份子才能出現於古代中國。所以「士」雖然是知識份子的一個最重要的歷史來源，我們却不能把古代文獻中所有的「士」都單純地理解爲知識份子，以歷史斷代而言，中國知識份子之形成一自覺的社會集團是在春秋戰國之際才正式開始的。

二

上面的分析祇是就知識份子最初出現在古代中國的客觀歷史條件有所說明。但知識份子之所以爲知識份子却另有其更重要的主觀方面的憑藉，所謂主觀憑藉不但涉及他們的學術與思想，並且也包括他們的理想與抱負。這些主觀條件的構成必須上溯至中國古代的特殊文化傳統始能獲得比較確切的解釋。

中國古代文化的特色主要表現在禮樂傳統上面，也可單以「禮」之一字概括之。孔子說：

「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（論語「爲政」）

所以根據傳統的史學觀念，禮樂的傳統歷夏、商、周三代而一脈相承。嚴格地說，夏代的存在尚待考古發掘的更進一步的證實，雖則中國考古學家中已頗有人相信二里頭爲夏文化之說。但由於最近陝西周原甲骨文的新發現，至少孔子所謂「周因於殷禮」的歷史斷案已得到堅強支持。周人不但繼承了殷人的貞卜傳統，而且周文王也祭祀殷的祖先如

成湯及文武帝乙。

禮樂傳統至周代而極盛，故孔子又說：

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（論語「八佾」）

周代貴族子弟大體上都受到禮、樂、射、御、書、數的所謂六藝教育；不用說，其中尤以禮樂兩項最爲重要，周人當然也不能不依賴武力以鞏固其統治。但他們畢竟具有高度的文化教養；在他們價值系統中，赤裸裸地「以力服人」是最不足取的。因此雖屬征戰之事也必須「文之以禮樂」，春秋時代晉文公「作三軍，謀元帥」，趙衰建議說：

「郤縠可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦詩書。詩書，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。夏書曰：『賦納以言，明試以功，車服以庸，君其試之。』」（左傳僖二十七年）

晉文公便毫不遲疑地接納了趙衰的意見，「使郤縠將中軍」。在同一時代，我們還看到宋襄公「不重傷，不禽二毛，不鼓不成列」的例子，那更是在戰陣之上講究禮樂了。宋爲殷後，宋襄公的可笑作法如果不是殷商故物，當然就是周代禮樂傳統的畸形產品了。封建秩序中的「士」正是在這種特殊的文化背景之下陶冶出來的，禮記「王制」云：

「樂正崇四術，立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士，春秋教以禮、樂，冬夏教以詩、書。」

「王制」成篇雖晚，所言亦過於整齊，但頗足以說明「士」的一般文化淵源。持以與上引却穀「說禮樂而敦詩書」的情況相較，卽可見禮樂詩書確是古代貴族（包括「士」在內）訓練的共同基礎。

但在春秋戰國之前，禮樂是所謂官師政敎合一的王官之學，個別的「士」並不能據之爲私有的知識技能，也不能各就己見對禮樂傳統加以發揮。章學誠所提出的「戰國以前無私人著述」的論斷便是針對着這種情況而發的。所以從學術思想史的觀點言，嚴格意義的知識份子則是隨着王官之學散爲諸子百家而產生的。

春秋時代一方面是禮樂傳統發展到了最成熟的階段，另一方面則盛極而衰發生了「禮壞樂崩」的現象。當時的上層貴族有的已不甚熟悉那種日益繁縟的禮樂，有的則僭越而不遵守禮制。無論是屬於那一種情況，禮樂對於他們都已失去了實際的意義而流爲虛僞的形式。當時對禮樂有眞認識的人則祇有向「士」這一階層中去尋找。「士」在禮樂詩書方面的長期訓練使他們自然地成爲博文知禮的專家，孔子便是其中最偉大的一位，所以孔子早在青年時代便以知禮聞名，上層貴族如孟懿子、南宮敬叔都曾向他學禮，而

他的弟子之中也有不少是以相禮爲職業的人。

這個士的階層不但嫻熟禮樂，而且也掌握了一切有關禮樂的古代典籍。周室東遷以後，典册流布四方，這是王官之學散爲諸子百家的一大關鍵所在。從文化史與思想史的觀點說，「士」階層從封建身分中解放出來而正式成爲文化傳統的承擔者，便正是在這一轉變中完成的。孔子以「士」的身分而整理禮、樂、詩、書等經典並傳授給他的弟子，尤其具體地說明了王官之學流散天下的歷史過程。關於這一點「莊子」「天下」篇有一段總論最值得玩味。「天下」篇說：

「古之人其備乎？配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法傳世之史尚多有之。其在詩、書、禮、樂者，鄒魯之士、縉紳先生多能明之。……其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。……天下之人，各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

「天下」篇的作者把王官之學散爲百家概括爲「道術將爲天下裂」一語是極爲生動的，後來淮南子「俶眞訓」也說：

「周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟。」

此處「列道而議」一語顯然是從「天下」篇的「道術將爲天下裂」脫化出來的，這裏就直接引出了古代文化史上所謂「突破」的問題。

三

最近十餘年來，不少西方哲學家、社會學家，和史學家都特別注意到古代文明發展過程中有一種「突破」的現象；有人稱之爲「哲學的突破」(philosophic breakthrough)，也有人稱之爲「超越的突破」(transcendent breakthrough)。在公元前一千年之內 (the first millenium B. C.) 希臘、以色列、印度、中國這幾個古老民族都先後方式各異地經歷了這種「突破」。所謂「突破」是指某一民族在文化發展到一定的階段時對自身在宇宙中的位置與歷史上的處境發生了一種系統性、超越性、和批判性的反省；通過反省，思想的型態確立了，舊傳統也改變了，整個文化終於進入了一個

嶄新的、更高的境地。

「哲學的突破」或「超越的突破」是和古代少數聖哲的名字分不開的；中國的孔子、墨子、老子，希臘的蘇格拉底、柏拉圖，以色列的先知，印度的釋迦牟尼都是「突破」的關鍵人物。但作爲古代文化發展中的一個必經階段而言，「突破」却並不是少數聖哲無中生有地創造出來的。相反的，這些少數聖哲正由於把握到了文化發展的動脈才能有所「突破」。所以宋儒所說「天不生仲尼，萬古如長夜」尚祇點明了「突破」的一個方面。另一方面則是所謂「聖人應運而生」；「運」是指歷史上的機運或緣會。必須會合此兩面以觀，「突破」在古代文化發展史上的意義才能充分地顯現出來。

「突破」的名詞雖起於西方近代的學術界，但這個觀念則早已出現於中國思想史，前面所引莊子「天下」篇的「道術將爲天下裂」一節便是發揮「突破」的觀念；「破」與「裂」自然是可以互訓的。由此可見，我們用「哲學的突破」或「超越的突破」之說來重釋王官之學散爲諸子百家這一歷史過程，完全沒有任何牽強附會的地方。其中唯一新穎之處即「突破」涵蘊了一個比較文化史的觀點，不限於古代中國一地而已。從比較文化史的觀點出發，西方學者有的認爲中國的「突破」表現得「最不激烈」（"least radical" 見 Talcott Parsons "The Intellectual: A Social Role Category," in Philip Rieff, ed., On Intellectuals, New York: Doudleeay 1970），有的則說是

「最爲保守」("most conservative," 見 Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," in Daedlus, Spring, 1975)。總之，他們都斷定中國的「突破」在古代世界是屬於最溫和的一型，這一斷定基本上是可以成立的，但其所以如此之故則仍有待於進一步的說明。

一切「突破」都發生在一定的歷史文化傳統之中，不是憑空而來的：希臘的「突破」以荷馬史詩中的神話世界爲背景，以色列的「突破」則起於「舊約」所透露的宗教遠源。古代中國的「突破」當然也有它的獨特的文化基礎，那便是上文所說的禮樂傳統。前面已經指出，春秋戰國是所謂「禮壞樂崩」的時代；王官之學卽在此崩壞的情勢下散失到士階層的手中。這一演變，從比較文化史的觀點說，也特別值得我們注視。近來討論「突破」的學者已有人注意到「突破」與「崩壞」(breakdown)之間存在着某種關聯。一般地說，歷史上重大的「突破」，往往都有一個「崩壞」的階段爲之先導。(參看 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" in Daedlus, Spring, 1975.) 中國古代從「禮壞樂崩」到「列道而議」的歷程便恰好爲上述的一般觀察提供了一個典型的例證。「天下」篇的作者論「道術將爲天下裂」而溯源至「天下大亂，聖賢不明，道德不一」，也正是要點出「突破」與「崩壞」之間的內在聯繫。古代中國的「崩壞」含有兩個方面：一是社會秩序方面的，卽前面所已討論的「封建」制

度的解體；一是文化秩序方面的，即是所謂「禮壞樂崩」。從思想史的角度說，古代中國的「哲學的突破」或「超越的突破」則是起於文化秩序的「崩壞」，換句話說，也就是對於「禮壞樂崩」的一種直接或間接的反應。儒、墨、道三家的中心理論都可以證明這一點。

儒家在諸子百家中興起最先，因此與禮樂傳統的關係也最爲密切而直接。這就是「天下」篇所謂「其在詩書禮樂者，鄒、魯之士，縉紳先生多能明之。」孔子一生尊重三代相傳的禮樂，自稱「述而不作」，但另一方面却又極不滿當時禮樂之流爲僵死的形式而不復有內在的生命。所以他慨嘆道：

「禮云、禮云！玉帛云乎哉！樂云、樂云！鐘鼓云乎哉！」（『論語』「陽貨」）

孔子的思想具有十分豐富的內容，自未可一言以概其全，但是從基本方向上看，孔子顯然是要爲禮樂尋求一個新的精神基礎：

「林放問禮之本。子曰：大哉問。禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（同上「八佾」）

禮祇是一種象徵，它的「本」則深藏在人的內心感應之中；離開了這個「本」，禮便失去其象徵的意義了。他又說：

「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（同上「八佾」）

「仁」是孔子思想的核心，他終於在這裏找到了禮樂的內在根據。禮樂是孔子思想中的傳統部份，「仁」則是其創新部份。以發生的歷程而言，後者正是突破前者而來。但孔子以「仁」來重新解釋禮樂，禮樂的涵義遂爲之煥然一新，非復三代相傳之舊物了。孔子以後，儒家對仁與禮兩方面都分別有所發展，孟子的主要貢獻偏在仁的方面，荀子則偏在禮的方面。總之，我們可以斷言，離開了古代的禮樂傳統，儒家中心思想的發生與發展都將是無從索解的。

墨家的「突破」也和古代的禮樂傳統有密切的關係。墨子曾受儒者之業，熟習詩、書、禮、樂。（見『淮南子』「主術訓」及「要略」）但是他對禮樂傳統的反應却與孔子截然不同。他並不以承繼這個傳統自許，相反地，他自覺「其道不與先王同，毀古之禮樂。」（『莊子』「天下」篇語）『墨子』一書中對儒家的攻擊，主要也是對禮樂的攻擊。所以墨子對禮樂傳統的「突破」遠比孔子爲激烈，但從另一方面看，墨家却又遠比儒家爲保守。孔子的「仁」是一個全新的觀念，是在古代中國思想史上一個最大的突

破。顏淵問「仁」，孔子說：

「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」

（『論語』「顏淵」）

子產雖已早倡「天道遠，人道邇」之說，但是直到「爲仁由己」的觀念出現之後，以仁爲中心的思想系統才正式建立了起來。墨子則不然；他的「兼愛」論不立足於「人道」，而立足於「天志」，也就是古代的天道思想。故儒、墨兩家的中心學說雖同爲針對禮樂傳統而發，但兩者突破的方式却頗不一致。儒家繼承了禮樂傳統而同時企圖從內部改造這個傳統，賦予禮樂以嶄新的哲學涵義——仁；儒者對禮樂持否定的態度，但他們所開闢的新的精神境界——兼愛——則建立在原始宗敎的基礎之上，這是比禮樂更古老的傳統。儒、墨的對照是極其顯著的。

最後我們要略談一談道家的「突破」。我們所謂道家，基本上是指『老子』和『莊子』這兩部書所代表的思想。以我們今天的歷史知識而言，這兩部道家著作成書頗晚，遠在儒、墨出現之後。因此其中所表現的批判鋒芒不但針對了禮樂傳統，而且還逼向儒家的中心理論。『老子』云：

「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首。」

此處道德兩字是道家的中心觀念，仁義則代表儒家的基本理論。以實際的歷史進程言，『老子』此章所說可謂適得其反：儒家仁義之說乃突破禮樂傳統而出，道家的道德觀念則起於仁義之說既與之後。但是從『老子』「道法自然」的觀點說，文化是自然的墮落，因此這一個發展遂被看成一逐步倒退的過程。『老子』這一段話必須與『莊子』「大宗師」篇中論顏回「坐忘」的寓言合參。顏回先忘去仁義的觀念，再忘去禮樂的觀念，最後且「墮體黜聰，離形去知」，始能達到與「道」（「大通」）合一的最高境界。『莊子』說的是個人「得道」的歷程，與『老子』論社會「失道」恰成一往一復。個人要把握住道家之「道」，第一步是超越仁義的觀念，第二步是超越禮樂的觀念，第三步則是超越隨文化而來的一切觀念。如此層層上翻，最後便接觸到那個「先天地生」的原始道體。荀子雖然批評莊子「蔽於天而不知人」，但莊子的「天」與墨子的「天志」不同，它並不乞靈於比禮樂傳統更爲古老的原始宗教意識。相反地，莊子思想中的「天」是一個形而上學的新觀念；從道家的觀點說，它是比儒家的仁義世界更高一層的領域，所以在「大宗師」篇中，莊子特別假孔子之口提出「遊方之內」與「遊方之外」

的分別，而嚴格地把儒家劃入「遊方之內」。

我們對儒、墨、道三家持說的背景略加分疏，便可看到中國古代的「哲學的突破」與「禮壞樂崩」正是一事之兩面。上述三家的「突破」方式雖然各異，但脫胎於禮樂傳統則並無不同。其餘後起諸家也無不直接間接地從禮樂傳統中發展出來，用劉歆的話說，「合其要歸，亦六經之支與流裔」。（『漢書』「藝文志」引）所以「九流出於王官」和「道術將爲天下裂」同樣足以說明中國古代「哲學的突破」的特殊性格。諸家的「突破」之間雖有激烈與溫和的異趣，但整個地說終不出禮樂傳統的籠罩。「天下」篇說墨子「毀古之禮樂」，其實也祇限於周末那種過度形式化的繁文縟節，而不是三代禮樂之全部。『淮南子』說：

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，(久) 服傷生而害事，故背周道而用夏政。」（「要略」）

這個說法是有根據的。墨子謂儒者公孟曰：

「且子法周而未法夏也，子之古非古也。」（『墨子』「公孟」篇）

可見墨子不過是要以夏禮來代替周禮而已，道家對文化採否定的態度，故視禮樂爲

人類墮落的產品。但是他們的「突破」之道是另外開闢一個「方外」的世界，而不去觸動那個「方內」的世界。他們深知，文化一經出現便不會自動地消失的了。『老子』有「和其光，同其塵」之論，『天下』篇也說莊子「不譴是非，以與世俗處。」這是道家不與「塵俗」決裂的明證。因此儘管道家在批判現實禮樂方面比儒、墨兩家表現得都要激烈而徹底，但是在一個更高的思想層次上，他們依然肯定禮樂的意義。像「大宗師」中的孟子反、子琴張兩人不肯「憒憒然爲世俗之禮」，但他們哀友人子桑戶之喪，「臨尸而歌」，仍自以爲得「禮意」。這裏我們看到道家「突破」的內在限制。

在諸家的「突破」之中，儒家自然是最溫和平正的一支。儒家一方面承繼了禮樂傳統，整理了古代經典；另一方面又在承繼與整理之際將一種新的精神貫注於舊傳統之中。這種寓開來於繼往的「突破」途徑正合乎孔子所謂「周因於殷禮，其所損益可知」那種特殊的變革方式。『詩經』「大雅・文王」所言「周雖舊邦，其命維新」和近代西方學者所說中國史是「在傳統中變遷」(Change Within Tradition) 都可以借以說明儒家「突破」的基本性格。儒家之終於成爲中國的主流思想決不是偶然的。韋伯（Max Weber）曾指出，東方的知識階層如中國的儒家或印度的婆羅門派往往對流行的官方宗教採取一種不卽不離的態度：或置之不問或在哲學上重新加以解說，但並不斷然與之決裂。（見 The Sociology of Religion, translated by Ephraim Fischoff,

Beacon Press, Boston, 1968, P.121.）以儒、墨、道三家與當時的禮樂傳統之間的關係而言，儒家可以說是賦予禮樂以哲學的新解，道家追求一個超越禮樂的境界，但墨家則不免與禮樂發生正面衝突。秦漢以後，儒、道兩派各有發展，而墨家一流終於衰歇。其所以如此之故是值得我們細細參究的。

四

自「道術為天下裂」以後，古代禮樂傳統輾轉流散於士階層之手，於是知識份子主觀方面的構成條件便具備了。孔子說：

> 「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。……天下有道，則庶人不議。」（『論語』「季氏」篇）

孔子這一段話顯然是觀察古史發展所獲得的結論，孔子雖然嚮往「天下有道」的局面，但他當然更瞭解他所處的正是一個典型的「天下無道」的時代。以禮樂而論，不但不復出自天子，並且也已不再出自諸侯或大夫。事實上，天下無道則庶人議，自「哲學的突破」以來，禮樂已出自諸子百家了。這便是章學誠所謂「官守失傳……諸子紛紛則

己言道……皆自以爲至極，而思以其道易天下者也。」（『文史通義』「原道」中）

我們可以說，中國知識份子從最初出現在歷史舞台那一刹那起便與所謂「道」分不開，儘管「道」在各家思想中具有不同的涵義。「哲學的突破」以前，士固定在封建關係之中而各有職事：他們並沒有一個更高的精神憑藉可恃以批評政治社會、抗禮王侯。但「突破」以後，士已發展了這種精神憑藉，即所謂「道」。孔子曾毫不遲疑地指出「士」是「道」的承擔者：

「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（『論語』「里仁」）

「士而懷居，不足以為士矣。」（同上「憲問」）

他的弟子曾參更把對「士」的道德要求提昇到從所未有的高度：

「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（同上「泰伯」）

孔門師弟用「突破」以後的眼光來重新為「士」下定義，最可以使我們看出士階層所發生的變化之大。此時「士」的特性已顯然不在其客觀的社會身份，而在其以「道」自任的精神。『說文解字』「士，事也」的定義僅適用於「封建」秩序下各有固定職事的「

士」，但已不足以盡「突破」後的新士的底蘊。「士」在社會性格方面所發生的基本變化最可以從孟子下面這一段對話中窺見：

「王子墊問曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何謂尚志？曰：仁義而已矣。」(『孟子』「盡心」上)

王子墊需要問「士何事」，這就顯示「士」的功能已與前大異，而且新的士風尚在形成之中。孟子答語則是發揮孔子「士志於道」之說，因爲仁義恰是儒家之「道」的主要內涵。由此可見「突破」以後的士不但已擺脫了「封建」身份的羈絆，並且其心靈也獲得了空前的大解放。他們已能够超越個人的工作崗位(職事)和生活條件的限制而以整個文化秩序爲關懷的對象了。所以孟子又說：

「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產因無恆心。」(『孟子』「梁惠王」上)

現代社會學家曾指出：知識份子不屬於任何一個特定的經濟階級，因此他才能堅持其「思想上的信念」("intellectual convictions")。而一般人則往往跳不出個人的階級背景的限定。這個說法正是孟子「恒心」論的現代翻版。孔子所謂「士而懷居」或

「恥惡衣惡食」便不足爲「士」，也是指着這種知識份子的情操而言的。所以劉向『說苑』重新給「士」下定義云：

「辨然（否）、通古今之道，謂之士。」（「脩文」篇）

這才抓住了「突破」以後的「士」的基本特徵，也就是現代人所稱的知識份子了。當然，孔、孟以至劉向關於「士」的界說都祇能當作「理想典型」(ideal type)來看待。事實上眞能合乎這種標準的士終屬少數。但是從諸子百家競起，各「思以其道易天下」的情形來看，這些少數的士無疑在當時的歷史潮流中是處於主導的地位的，他們正是湯恩比(Arnold Toynbee)所謂的「創造少數」(creative minority)。

春秋戰國之際，以「道」自任的知識份子出現以後，首先便面臨着如何對待政治權威的問題。這個問題牽涉到兩個方面：從各國君主一方面說，他們在「禮壞樂崩」的局面之下需要有一套淵源於禮樂傳統的意識型態來加强權力的合法基礎。從知識份子一方面說，道統與政統已分，而他們正是道的承擔者，因此握有比政治領袖更高的權威—道的權威。『淮南子』云：

「世俗之人多尊古而賤今，故為道者必託之於神農、黃帝，而後能入說。亂世

闇主，高遠其所從來，因而責之。」（「脩務訓」）

這段話雖是從批判的角度出發，却恰好把兩面的情況都說明了。但是必須指出，道統與政統有相互依存的一面，也有緊張和衝突的一面，這不僅古代中國爲然；其他經驗了「哲學的突破」的古文化都遭遇過同樣的問題。以色列的先知、伊斯蘭的教長（Clama）、以及基督教的教宗無不與世俗的王權之間發生過程度不等的磨擦。不過由於中國文化傳統不同，「突破」並沒有帶來天上王國與人間王國的淸楚分野，耶穌與凱撒之間也始終無法劃明權責。故中國道統與政統之間的複雜關係也是別具一格的。

中國的道統包涵了宗教的成份，但並不是一般意義上所謂的宗教；它不具備有形式的組織。以「官師治教分」（章學誠語）的情況而言，它和西方文化中政教分立的狀態未嘗沒有可以比擬之處。然而西方「國家」（state）與教會（church）對峙的局面則從來不曾在中國史上出現過。（佛教傳入之後，沙門不致敬王者尚不能爲東晉南朝的帝王所容，其他更不用說了。）不但如此，中國古代知識份子是從「封建」秩序中的「士」階層蛻化出來的，他們也不能像西方專司神職的教士那樣不理俗務。在這種情形下，道統與政統之間要想維持一種微妙的均衡便十分困難，一切都祇有靠個人的判斷了。孟子說：

「古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」（『孟子』「盡心」上）

孟子在這裏正式提出了「道」與「勢」（卽政統）的關係的問題，而且很明顯地是把「道」放在「勢」之上，但是他對於怎樣使道與勢的關係達到一種恰如其分的境地却沒有具體的說明，因此唯有期之「賢王」與「賢士」雙方的自覺努力。

依照當時的一般觀念，士和君主的關係可分爲三類，卽師、友、與臣。『孟子』引費惠公之言曰：

「吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息，則事我者也。」（「萬章」下）

足爲明證。又『戰國策』記郭隗答燕昭王語云：

「帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。」（「燕策」）

郭隗所說的是君主擇士的標準。除最後一類可以不論外，師、友、臣三項正與『孟子』若合符節。大概當時君主對少數知識份子的前輩領袖是以師禮事之，其次平輩而

聲譽卓著的以友處之，至於一般有學問知識的人則用之爲臣。這種分別在戰國史上是到處都可以得到印證的。例如當時君主禮賢之最著者有魏文侯（公元前四四六—三九五）和魯繆公（公元前四一五—三八三）。魏文侯對卜子夏、田子方、段干木三人皆師之，對吳起、李克、樂羊、西門豹、屈侯鮒五人則皆臣之。（見『史記』「魏世家」）可見魏文侯的朝廷中確有師與臣兩類知識份子。魯繆公欲以子思爲友，子思不悅，堅持居於師位。（『孟子』「萬章」下）這一事實則說明師與友的分別在當時是看得很嚴重的。

現在我們要追問，何以在君主與知識份子之間會發生這種師、友、臣的等級劃分？其中最重要的原因之一是「道」需要具備某種架構以與「勢」相抗衡。道統是沒有組織的，「道」的尊嚴完全要靠它的承擔者——士——本身來彰顯。因此，士是否能以道自任最後必然要歸結到他和政統的代表者——君主——之間是否能保持一種適當的個人關係。首先，我們都知道，在理論上，知識份子與君主之間的結合祇能建立在「道」的共同基礎上面。所以孔子說：

「天下有道則見，無道則隱」。（『論語』「泰伯」）

孟子也說：

「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」。（『孟子』「盡心」上）

中國「士」代表「道」和西方教士代表上帝在精神上確有其相通之處。「道」與上帝都不可見，但西方上帝的尊嚴可以通過教會制度而樹立起來，中國的「道」則自始即是懸在空中的。以道自任的知識份子祇有儘量守住個人的人格尊嚴才能抗禮王侯，子思必欲與魯繆公正師弟之誼，其故即在於此。曾子也說：

「晉楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉！」（『孟子』「公孫丑」下）

政統與道統顯然成爲兩個相涉而又分立的系統。以政統言，王侯是主體；以道統言，則師儒是主體。後來「德」與「位」相待而成的觀念即由此而起。孟子說得最清楚：

「以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也；以德，則子事我者也，奚可以與我友。」（同上「萬章」下）

但若眞要使「天下有道」，「德」與「位」則必須互相配合，不可或缺。所以『中

庸』說：

> 「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉，雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」

爲了使「德」與「位」旗鼓相當，知識份子便不能不「自高」、「自貴」以尊顯其「道」，即所謂「不自高，人將下吾；不自貴，人將賤吾」也。（『孔叢子』「居衞」篇）

自「哲學的突破」以來，知識份子即產生一種身份的自覺，於出處辭受之際十分注意。『孟子』一書討論這一方面的記載尤其詳細，足見公元前四世紀正是道統與政統相抗衡的高潮時代。景丑氏以「君命召，不俟駕」的古禮責備孟子對齊王不敬，孟子則答以「將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉，則就之。」並說：「今天下地醜德齊，莫能相尚，無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。」（「公孫丑」下）這顯然是要用「突破」後的新士禮代替「封建」秩序下的舊禮。士與王侯在政統中可以是君臣關係，但在道統中則這種關係必須顛倒過來而成爲師弟。依孟子之說，政統中有王、侯、卿、大夫等「爵」的等級，道統中也有「齒」與「德」的高下之別，師、友、臣的分辨便相應而產生了。於陵子仲（即陳仲）「上不臣於王，中不索交諸侯」（『戰國策』

「齊策」），尤可證此中分寸之所在。荀子以「大儒」相當於天子、三公，「小儒」相當於諸侯、大夫、士，也是同一意識的反映。（『荀子』「儒效」篇）

知識份子代表道統的觀念至少自公元前四世紀以來已漸漸取得了政統方面的承認。在互相爭霸的形勢之下，各國君主都儘量爭取具有社會聲望的知識界領袖，以增強自身的政治號召力。『史記』「魏世家」載：

「文侯受子夏經藝，客段干木，過其閭，未嘗不軾也。秦嘗欲伐魏，或曰：魏君賢人是禮，國人稱仁，上下和合，未可圖也。文侯由此得譽於諸侯。」

足見魏文侯尊禮有道之士在當時確發揮了實際的政治效果。『淮南子』「脩務訓」更引魏文侯語曰：

「段干木不趨勢利，懷君子之道。隱處窮巷，聲施千里。寡人敢勿軾乎？段干木光於德，寡人光於勢；段干木富於義，寡人富於財。勢不若德尊，財不若義高。」（按：『史記』「魏世家」正義引皇甫謐『高士傳』與此略同，唯「光」字均作「先」字。）

這似乎表示魏文侯已接受了道尊於勢的觀念。縱使這種材料曾經後人潤飾，不盡可信，但仍足顯示戰國君主至少在理論上已不能不承認以「道」輔「勢」的原則。這一點還有不少其他記載可以參證。齊宣王說：

「我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫，國人皆有所矜式。」（『孟子』「公孫丑」上）

『史記』明言孟子「道既通，游事齊宣王，宣王不能用。」（「孟子荀卿列傳」）雖不用其道而仍欲尊其人，這正是因為齊宣公深切地了解到「道」在政治上自有其無比的號召力。但最能够說明其時「道」與「勢」的關係者則無過於齊國稷下學之興起。『史記』「田敬仲完世家」云：

「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、愼到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」

稷下學有兩個特點最值得注意：第一是君主待知識界領袖以師友之禮；第二是這些

知識界領袖的專責卽是各持其道以批評政事。

上引『史記』文中「上大夫」是「列大夫」之誤（見「孟子荀卿列傳」）。「列」是「比」義，卽比爵大夫。換句話說，這些稷下先生並不是齊王廷的臣僚。所以田駢雖名列稷下，受政府奉養，但仍然自居爲「不宦」。（見『戰國策』「齊策」）「先生」也是齊王對他們的一種尊稱，表示以師禮相待之意。齊襄王時荀卿在稷下號稱「最爲老師」卽可爲證。（『史記』「孟、荀列傳」語）稷下先生不但在齊國特受崇敬，其他各國君主也多爭以師禮事之。最著名的如鄒衍，據『史記』所載：

> 「是以騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撇席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。」
>
> （「孟、荀列傳」）

稷下、碣石這一類學宮的建立是魏文侯、魯繆公禮賢以來「道」、「勢」關係的形式化與制度化，其歷史的意義是十分重大的。

稷下先生的「不治而議論」也足以說明「道」、「勢」關係的新發展。「不治」表示他們「無官守」，卽不在官僚系統之內；易言之，卽不是君主的臣下而是「師」或「友」。「議論」則是今天所謂的批評。『左傳』「鄭人游於鄉校，以論執政」之

「論」（襄公三十一年）『論語』「庶人不議」及『孟子』「處士橫議」之「議」（「滕文公」下）都是很明顯的例證。「士」有議論的傳統自周代已然，所以『左傳』有「士傳言」（襄公十四年）之語。但是把知識份子和批評完全等同起來，並由官方正式加以承認，則始自稷下。更重要的，這些知識份子都是以自己所持之「道」來批評時政的，因此『淮南子』才說儒、墨「裂道而議」。另一方面，劉向「新序」說「稷下先生喜議政事」（「雜事第二」）『鹽鐵論』則說他們「不任職而論國事」（「論儒」）。這便證明稷下先生的批評確是專以「政事」、「國事」爲對象的。我們知道公元前四世紀以來各國君主都爭用縱橫法術之士以求富國強兵。這當然也是知識份子獲得普遍重視的一大原因，但是這個原因却完全不能用來解釋稷下先生「不治而議論」的盛況。這些稷下先生既「不任職」，自不可能在富國強兵方面發生任何直接的作用。事實上，他們都是因爲號稱代表了某種「道」才受到君主的師禮待遇的。孟子言必仁義固不待言，其餘我們所知的稷下先生如彭豪、宋鈃、尹文、愼到、田駢等也都是各學派的宗師。他們正是『莊子』「天下」篇和『淮南子』「俶眞訓」所說的「裂道而議」的人物。晚期的稷下先生如荀卿、鄒衍也依然是以「道」起家的。以鄒衍而論，他觀陰陽消息，論五德終始，提倡一種新的「天道」。因此當時有「談天衍」之號。這種「道」顯然與富強無關。從比較宗教學的觀點看，戰國君主的「尊師重道」主要祇說明一個問題，即政統需

要道統的支持，以證明它不是單純地建立在暴力的基礎之上。更重要地，在公元前四世紀至三世紀這個歷史階段中，幾個主要國家如齊、秦、魏（梁）、趙、燕等都有統一天下的雄圖。它們當然更需要在武力之外另發展一套精神的力量了。梁襄王和孟子關於「天下惡乎定」（「梁惠王」上）的一番討論便透露出此中的消息。但由於當時的政統和道統都沒有「定於一」，所以不但各國君主爭禮不同學派的領袖，而諸子百家也莫不競售其「道」以期獲得「正統」的地位。

司馬談說：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也。」（『史記』「太史公自序」）這是一句很有根據的論斷，必須從當時「道」與「勢」之間的微妙關係中去瞭解。儒、墨、道、法四家直接繫乎治道，固不待論。名家與陰陽家則代表早期邏輯與宇宙論方面的思想，何以也與治道有關？荀子明明批評名家「辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀。」（『荀子』「非十二子」）司馬遷也說陰陽家「閎大不經」（『史記』「孟、荀列傳」）今此二家著述多散佚，我們已無法回答這個問題。但可以肯定的則是他們確都曾努力把自己的「道」和「治天下」連繫起來。所以鄒衍的學說「要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。」（同上）公孫龍自稱「少學先王之道，而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可。」（『莊子』「秋水」篇引）劉向『別錄』也記名家「論堅白異同，以爲可以治天下。」（『漢書』「藝文志」注

引）無論名家與陰陽家是否眞有助於「治天下」，他們如此宣說卻透露出當時知識界的一種動態，即「道」的一方面也同樣有遷就「勢」、配合「勢」的情況。孟子堅持不應「枉道而從彼『勢』」（『孟子』「滕文公」下），便是針對這種歷史背景而發的。

五

上文對「哲學的突破」以後知識份子在「道」、「勢」之間之處境作了一番初步的分析。從這個分析中，我們不難看出中國傳統知識份子的若干基本特徵都已在此時露其端倪。第一、在理論上，知識份子的主要構成條件已不在其屬於一特殊的社會階級，如「封建」秩序下的「士」，而在其所代表的具有普遍性的「道」。孟子所謂「無恒產而有恒心者，唯士爲能」，其根據卽在於此。第二、中國的「道」源於古代的禮樂傳統；這基本上是一個安排人間秩序的文化傳統。其中雖然也涵有宗敎的意義，但它與其他古代民族的宗敎性的「道統」截然不同。因此中國古代知識份子一開始就管的是凱撒的事；後世所謂「以天下爲己任」、「天下興亡，匹夫有責」等等觀念都是從這裏濫觴出來的。第三、知識份子不但代表「道」，而且相信「道」比「勢」更尊。所以根據「道」的標準來批評政治、社會從此便成爲中國知識份子的分內之事。由稷下先生「不

治而議論」的事觀之，知識份子這種「言責」早在公元前四世紀時即已爲官方所承認。第四、但是由於「道」缺乏具體的形式，知識份子祇有通過個人的自愛、自重才能尊顯他們所代表的「道」。此外便別無可靠的保證。中國知識份子自始即注重個人的內心修養，這是主要的原因之一。他們不但在出處辭受之際絲毫輕忽不得，即使向當政者建言也必須掌握住一定的分寸。淸初黃宗羲送萬季野北行詩：「不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題」，便是這個傳統的實際表現。

以上是把中國古代知識份子當作一種典型（ideal type）來觀察而獲得的四點概括。中國傳統知識份子的特徵當然不盡於此，不過這幾點確是最重要、最基本的。但是作爲一個史學工作者，我的目的不是要美化中國知識份子的歷史形象，更不是說中國歷史上的個別知識份子都合乎這種典型。事實上，正由於中國的「道」缺乏有形的約束力，一切都要靠個人的自覺努力，因此即使在高級知識份子羣中也有許多人守不住「道」的基本防線。孟子已斥公孫衍、張儀爲「以順爲正，妾婦之道。」（『孟子』「滕文公」上）荀子更對當時許多「仕士」和「處士」的醜行毫不保留地予以暴露。（『荀子』「非十二子」）至於散在貴族私門的那些大量的「食客」，自然越發經不起典型標準的衡量了。但是現代史學家的任務也同樣不是譴責歷史上的人物。最重要的是怎樣去說明這種歷史現象。因此我們便必須回到社會史的領域去尋找線索。

古代知識份子從「封建」身份中解放出來之後，雖然在精神上能騁馳於自由的王國，在現實生活上却反而失去了基本的保障，不像以前的「士」大體上都是「有職之人」，極少有失位之事。戰國時代的知識份子號稱「游士」固與周游列國有關，但也未嘗不是因爲他們沒有固定的經濟基礎之故。蘇家的人對蘇秦說：

> 「周人之俗，治產業，力工商，逐什二以為務。今子釋本而事口舌，困不亦宜乎！」（『史記』「蘇秦列傳」）

此時知識份子已成爲「四民之首」。其餘三民都各有本業，唯獨「士」的憑藉是他的知識和技能，不能不靠「口舌」來謀生。這在當時知識份子大量湧現而競爭激烈的時代是十分不容易的事。李斯將西入秦游說，辭其師荀卿曰：

> 「斯聞得時無怠，今萬方爭時，游者主事。今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳騖之時而游說者之秋也。……詬莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困。久處卑賤之位，困苦之地，非世惡利，自託於無為，此非士之情也。」（『史記』「李斯列傳」）

李斯的話其實說得很沉痛，足以說明一般知識份子在現實生活上所承受的巨大壓

力。從社會來源說，戰國知識份子不出沒落貴族和下層庶民兩大範疇，但他們幾乎都已貧窮到「無以爲衣食」的境地。歷史上的例子很多，都可爲李斯的話作註脚。在這種情況之下，要求所有的知識份子都保持以道自重的節操是不可能的。孟子所謂「無恒產而有恒心」，事實上只能期之於極少數特出之「士」，因此但有「典型」的意義，而無普遍的意義。這不僅中國古代知識份子爲然，古今中外亦莫不皆然。不過在中國的「道」缺乏形式約束的特殊狀態之下，「枉道而從勢」或「曲學以阿世」更爲方便罷了。

在結束本文之前，我們必須稍稍討論一下秦漢統一在「道」與「勢」的關係方面所發生的影響。如上面所指陳，先秦時期的一般知識份子，都游於各國王侯之門，上者獵取卿相，下者亦可獲得衣食；而知識界領袖如稷下先生之流則更受到君主的特殊禮遇。但是這種情況之所以出現則有其特定的歷史條件，即列國間的激烈競爭。在爭霸的迫切要求下，各國君主不但需要種種知識與技能，而且更需要「道」的支持。及至秦漢統一，政治形勢爲之大變，四方游走的知識份子顯然成爲一股離心的社會力量，而不利於統一。大一統的政權也同樣不能容忍衆「道」紛然雜陳的局面。因爲衆論紛紜不免破壞人民對統一的政治權威在精神上的向心力。所以秦國在霸局既定之後即下「逐客」之令，要把來自各地的游士都驅逐出境，而統一天下之後則更進一步要以「勢」來統一「道」。李斯請禁私學的奏議說：

「古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教之制，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異趣以為高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。」（『史記』「秦始皇本紀」、「李斯列傳」）

這一篇奏議古今熟誦，但是很少人瞭解它是繫乎先秦以來「道」、「勢」消長的關鍵性的文字。法家不師古，歷史文化傳統對他們而言是沒有眞實意義的。故他們卽以今王之「法教」為「道」之所在。換句話說「道」是從「勢」中派生出來的。奏文中所言「道古以害今」、「各以其學議之」，都是指秦廷博士而言的。博士雖起於六國之末，但其詳已不可考。我們所知的博士制度則是秦代所創建而漢人因之。司馬彪『續漢書百官志』「博士」條本注云：

「掌教弟子，國有疑事，掌承問對。」（「百官」二）

「掌承問對」卽是稷下先生的「不治而議論」，所以「人聞令下，則各以其學議之」，可見博士仍繼承了先秦知識份子批評政治的傳統，『水經注』「淄水」條注云：

「漢以叔孫通為博士，號稷嗣君。『史記音義』曰：欲以繼踪齊稷下之風矣。」（『永樂大典』本卷十一）

可見博士與稷下先生確有制度史上的淵源，但以政治功能而論，二者却大不相同：稷下先生「不治」、「不宦」，儼然於君主為師友；博士則已正式成為臣僚，不復能恃「道」與帝王的「勢」抗禮了。儘管如此，博士承自稷下的議政之風，仍不能見容於大一統的政權，「勢」長「道」消的情形於此可見其一端。漢代自武帝以後獨尊儒術，孔子之「道」至少在表面上已成為正統。這可以說是漢比秦高明之處。但是和先秦時代相較，「道」在漢代的地位則已遠不足與「勢」相頡頏。班固「典引」云：

「天迺歸功元首，將授漢劉，俾其承三季之荒末。……故先命玄聖，使綴學立制。宏亮洪業，表相祖宗。……雖皋、夔、衡、旦，密勿之輔，比茲褊矣！」（『文選』卷四十八）

這裏的「玄聖立制」自是指孔子為漢立法那一套說法而言。但孔子的地位僅相當於皋、夔、衡、旦之類的帝王輔弼，是漢臣而不是帝師。這與先秦儒者謂「夫子賢於堯、舜」（『孟子』「公孫丑」上）或「孔子當聖王」、「為天子」（『墨子』「公孟」篇），

相去眞不可以道里計了。淸代的雍正說：「使孔、孟當日得位行道，惟自盡其臣子之常經，豈有韋布儒生要自做皇帝之理？」（『大義覺迷錄』卷二）從漢到淸，政統給道統所正式規定的位置大體上就是如此，雖則這種片面的定位並未獲得道統方面的承認。

大一統的「勢」既不肯自屈於「道」，當然也不能容忍知識份子的氣燄過份高漲。所以隨着秦漢統一帝國的建立，游士的時代便進入了結束的階段。最近出土的『雲夢秦簡』中有「游士律」一項是有關古代知識份子的最重要的新史料。現在我們已確知在秦代統一的前夕，秦國不但對外來的游士嚴加控制，而且也嚴禁本國的知識份子外游。商鞅敎秦孝公「禁游宦之民」（『韓非子』「和氏」篇）的法令竟完全獲得了證實。漢初因採用了部份的「封建」制，游士曾一度恢復了他們舊日的活躍。但漢代也同樣不能允許知識份子無限度的自由流動，武帝元朔二年（公元前一二八）下「推恩詔」削藩以後，游士終與諸獨立王國同歸於盡。桑弘羊說得最明白：

「日者淮南、衡山修文學，招四方游士。山東儒、墨咸聚於江、淮之間，講議集論，著數十篇。然卒於背義不臣，謀叛逆，誅及宗族。」（『鹽鐵論』「晁錯」篇）

從此以後，中國知識份子便進入了一個新的歷史階段；游士時代已一去不復返了。

中國知識份子的古代傳統

兼論「俳優」與「修身」

前言：關於中國古代知識分子的問題，我最近曾先後寫了「古代知識階層的興起與發展」和「道統與政統之間：中國知識分子的原始型態」兩篇專論。本文則是從不同的角度對這一問題繼續有所補充；因此除了因行文脈絡的需要不得不涉及一般的歷史背景外，儘量避免與舊作重複。但是希望有興趣的讀者同時也能參考上述兩文，以見作者對這個問題的全面看法。

近幾十年來，西方學者，特別是社會學家和史學家，討論知識分子問題的興趣甚為

濃厚，意見尤其紛歧。大體上說，我們可以分辨出兩種看法：早期的討論比較强調知識分子的現代性格，卽知識分子因爲不成其爲一固定的社會階級或團體，而發展出一種自由批判的精神。最近十餘年來，關於西方知識分子的討論漸漸轉移到歷史的淵源方面，因此有的人强調知識分子所代表的「傳統」問題。這就與宗教發生了直接連繫。從這個觀點說，知識分子批評現實，主要是因爲現實不合於他們所維護的一些基本價值。古代的基督教旣代表一種價值系統，當然也成爲社會批判的根據了。照這種說法，知識分子的後面總是有一個「神聖的」（Sacred）傳統的。現代知識分子雖已與中古的宗教分離了，但就其所關切者是最終極的價值而言，他們仍可以說是代表了一種「神聖的」傳統。據前一種看法，知識分子主要是以自由人的身分來批判一切的；據後一種看法，則知識分子的批判性來自他們所代表的神聖傳統—相當於中國所謂的「道」。

西方關於知識分子問題的討論，一時還不可能獲得完全一致的結論，甚至如何給知識分子下定義，也不免家異其說。以上兩種看法其實祇是着眼點的不同，並不必然互不相容。但由此可見問題本身的複雜性；想把知識分子截然劃分爲傳統型與現代型是一件很困難的事情。如果再進而論中西知識分子型態的異同，其困難自然更多。不可否認，中國知識分子自有其特殊的性格，但是這種特殊性基本上是來自中國文化的傳統。若僅以型態而論，則中西知識分子之間也未嘗沒有大體相同之處。例如西方近代知識分子在

社會身分和思想上都以「自由流動」顯其特色，我們在戰國所謂「游士」的身上也找得出這種痕跡。但中國古代的「士」又多以「道」自任，這就近乎西方古代和中古的宗敎型的知識分子了。而且型態之近似並不能掩其實質之殊異，這尤其是喜歡比較中西文化異同的人所不可不注意的事。本文正是企圖從異同之際着眼，討論中國古代知識分子的某些特色。

西方學者對知識分子雖沒有獲致一致的定義，但他們都肯定知識分子有一個共同的性格，即以批評政治社會爲職志。這在中國也不例外。孔子說：「天下有道則庶人不議。」反過來說便是「天下無道則庶人議。」而天下永遠是處在「無道」或不盡合於「道」的狀態。這裏的「庶人」也包括「士」。「議」即是「批評」。故孟子有「處士橫議」之語。西方學者中强調知識分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗敎的傳統，他們轉而求之於俗世的背景。西德的社會學家達倫道夫（Ralf Dahrendorf）因此把中古宮廷中的「俳優」（Fools）看成現代知識分子的前身。「俳優」在社會上沒有固定的位分，他們上不屬於統治階級，下不屬於被統治階級；既在社會秩序之內，又復能置身其外。所以他們可以肆無忌憚地用插科打諢的方式說眞話，譏刺君主。西方的"Fools"另有「愚人」的涵義，也就是說眞話的傻子。這一「愚」的美德在西方思想史上備受讚揚。最著名的作品自然要數伊拉思瑪斯（Desiderius Erasmus）的「讚愚」（The

Praise of Folly)了。這種「愚」並不是老子所謂「大智若愚」，或顏回的「不違如愚」，而近乎寧武子的「其愚不可及」之「愚」。不過在中國人的觀念中並沒有把「愚」和「俳優」直接聯繫起來，更沒有想到用「俳優」來和「士」相提並論。

但是中國古代的知識分子也不是與「俳優」毫無淵源。司馬遷「報任安書」說得很明白：

> 「僕之先人非有剖符丹書之功，文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。」

可見在帝王心目中，像司馬遷這樣的文史專家也不過和倡優差不多，可以加以戲弄的。司馬遷之所以特立「滑稽列傳」正由其深有身世之感。因爲滑稽列傳中不但包括了俳優如優孟、優旃之流，並且也包括了俳優型的知識分子如淳于髡。淳于髡名列齊國的稷下先生，是一位聲望很高的知識界領袖。『史記』又說他「博聞强記，學無所主」，尤以「諫說」著稱。(見「孟子、荀卿列傳」)漢武帝時的東方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、東方朔和俳優的共同之點便是「言談微中，亦可以解紛。」他們都能寓嚴肅的批評於嬉笑怒駡之中，「滑稽」一詞卽取義於此。

西方俳優有譏刺的自由，不致受到懲罰。中國亦復如此。晉國的優施曾說：「我優

也，言無郵。」（『國語』「晉語」二）「郵」是「尤」的假借字，意思是說俳優無論說什麼話都是沒有罪的。不但優言無罪。甚至優行亦得免罪，五代時名優敬新磨手批後唐莊宗（李存勗）之頰而竟仍能以巧語自解。（見『新五代史』「伶官傳」及『資治通鑑』「後唐紀」二）中國歷史上俳優巧妙地指斥帝王與權貴的故事可說從來沒有中斷過。北宋的童貫、南宋的史彌遠，在他們權勢熏天之際，便正是優伶譏罵的對象。周密說優人「巧發微中，有足稱言者」，是完全不錯的。（見『齊東野語』「優語」條）可見「談言微中」的滑稽傳統在中國戲台上一直沒有斷過。清末、民初，皮黃演員借題發揮，嘲弄政治人物的故事還在大量地流傳着。

俳優的滑稽傳統對中國一部分知識分子也有影響。東方朔的詼諧當時人便已說他「口諧倡辯」、「應諧似優」了（『漢書』本傳「贊」）同時代的枚皋以辭賦著稱，更是有意識地模仿俳優，自言「爲賦乃俳，見視如倡。」（『漢書』「枚乘傳」附）唐代王琚則自稱：「談諧嘲詠，堪與優人比肩。」（『舊唐書』本傳）這些事實都可以爲司馬遷「文史星祝，固主上所戲弄，倡優畜之」的話作註解。後世如蘇東坡「一肚皮不合時宜」，因此「嬉笑怒罵，皆成文章」，多少也與俳優傳統有關。元好問論詩絕句：「俳諧怒罵豈時宜」即明爲東坡而發。以「俳諧」易「嬉笑」，足見遺山聽曲識眞，決不僅是爲了平仄之故。不過知識分子究竟不是俳優，得不到「優言無郵」的待遇；而中國又

不比西方，知識分子可以在「愚」的傳統裏免禍全身。所以用「俳諧怒罵」的方式說老實話的人，祇有以「狂」自居。傳說中的箕子向紂王進諫不從，而披髮佯狂。這才降為奴隸，免除一死。孔子說「古之狂也肆。」（『論語』「陽貨」）便是指着箕子型的肆意直言而說的。東方朔不就是被人呼為「狂人」嗎？（『史記』「滑稽列傳」褚先生補傳）中國史上特別有「狂士」一型人物，大抵都和說老實話有關係。廣武君引秦漢之際的成語，卽有「狂夫之言，聖人擇焉。」（『史記』「淮陰侯列傳」）可見其時已以「狂」與直言為不可分。此語唐代魏徵也引之以諫太宗。（『資治通鑑』「唐紀」十，貞觀八年條）嚴光答司徒侯霸語：「懷仁輔義天下悅，阿諛順旨要領絕。」漢光武也笑他是「狂奴故態。」（『後漢書』「逸民列傳」）嚴光披羊裘垂釣，又以足加光武腹上。這些都是佯狂的表演。唐初諫議大夫王珪直言無隱，仍自稱是「罄其狂瞽」（『貞觀政要』「求諫」）中國知識分子這一「狂」的傳統眞是與西方的「愚」交相映發。尤可注意者，二者都與俳優有相當程度的內在關聯。「狂」與「優」有一個基本相同之點，卽不以眞面目示人。優孟衣冠固然是扮演非我的角色，佯狂也同樣非復原來的自己了。事實上，也祇有在這種假扮的情況下，說老實話的人才能為「人主」所優容。所以「優容」、「優假」之「優」字斷然是與「俳優」之「優」有語源關係的。

上面所說的祇是中國知識分子的歷史側影之一面。這一側面恰巧與西方傳統有類似

的地方。但是中國傳統知識分子的正面形象却是十分莊嚴的，這便是我們通常所說的「士」或「士大夫」。從正面來看，中國知識分子來自一個與西方截然不同的文化源頭。從孔子開始，知識分子就以「道」自任，而這個「道」則是中國所特有的。先秦初起的三大學派—儒、墨、道—儘管各道其所道，但他們在代表「道」說話這一點上却並無例外。從這一角度來看，中國傳統知識分子不僅與西方近代知識分子不同，而且與近代以前西方的「道」的代理人也大有區別。

西方近代知識分子基本上是脫離了中古宗教的「俗世」(Secular)人物。他們儘管多少都有個別的宗教背景，但是他們批評社會則並不必然根據宗教信仰或神學理論。相反地，他們的憑藉往往祇是個人的「理性」或「知識良心」。另一方面，西方中古的「道」則寄託在基督教。這是上帝所啓示的「道」；其代理人是教會僧侶與神學家。他們是和世俗政治權威並立的精神權威，而且至少在基督教的原始理論上彼此互不干涉。近代西方知識分子之所以不肯自承源於這個宗教傳統，其主要原因之一便在於他們已不復遵守「凱撒之事歸之凱撒，上帝之事歸之上帝」的原則，他們要管的正是凱撒的事。

中國古代知識分子直接承三代禮樂的傳統而起。春秋戰國是一個「禮壞樂崩」的時代；禮樂已不再出自天子，而出自諸侯，故孔子斥之爲「天下無道」。統治階級既不能承擔「道」，「道」的擔子便落到了眞正瞭解「禮意」的「士」的身上。在這個意義

上，孔子可以說是中國史上最先出現的第一位知識分子。中國古代當然早已有了知書識禮的「士」；今天所發現的甲骨文的卜人（或稱「貞人」）無疑便是有知識的人。但是孔子以前的「士」祇是古代貴族社會中的一個固定階層；他們不曾超越分位的限制而自由地思想，更沒有資格以「道」自任，因此還不具備今天我們所說的「知識分子」(Intellectual) 的條件。前引司馬遷「文史星曆近乎祝卜之間，固主上所戲弄，倡優畜之」那一段話正可爲古代不少知書識禮的人寫照。孔子以後，士的處境開始有劇烈的變化；孔子首先便對「士」重新加以界說。他說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（『論語』「里仁」）又說：「士而懷居，不足以爲士矣。」（同上「憲問」）這種新的「士」才是我們所說的知識分子。「士」成爲「道」的承擔者是經過一段曲折的歷史發展的，此處不能詳論。簡單地說，這一發展包括了客觀與主觀兩方面的因素。客觀方面是「士」從古代「封建」秩序中游離了出來，獲得身分的解放；主觀方面是「禮壞樂崩」、王官失守之後，詩書禮樂的傳統流散到「士」階層之手。古代的「士」本來就熟習禮樂，接近典冊，孔子本人成學的經過便是顯證。所以這個發展是順理成章的。

古代的禮樂雖具有宗教性（「天道」）的成份，但這個傳統到了孔子手中卻並沒有走上「天道」的方向而轉入了「人道」的領域。這種發展的方向當然不是孔子個人所單

獨決定的，春秋以來，中國文化已日益明顯地有從天道轉到人道的傾向。公元前五二三年鄭國的子產卽已明白地提出了「天道遠，人道邇」的見解。孔子以後，百家競起，雖所持之「道」不同，但大體言之不但都與詩書禮樂的傳統有淵源，而且也都以政治社會秩序的重建爲最後的歸宿之地。因此劉歆說諸子「合其要歸，亦六經之支與流裔」，司馬談則說「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也。」（『史記』「太史公自序」）這兩家的論斷恰好是一原其始，一要其終。（這裏面當然涉及非常複雜的思想史上的問題，詳細分析與論證見我的「古代知識階層的興起與發展」和「道統與政統之間：中國知識分子的原始型態」兩文。）中國知識分子的歷史性格自始卽受到他們所承繼的文化傳統的規定，就他們要管凱撒的事這一點來說，他們接近西方近代的知識分子；但是就他們代表「道」而言，則他們又接近西方中古的僧侶和神學家。由此可見以西方的標準來分別知識分子的傳統性格與近代性格，施之於中國的情況終不免進退失據。

中國古代知識分子所持的「道」是人間的性格，他們所面臨的問題是政治社會秩序的重建。這就使得他們既有別於以色列先知的直接訴諸普遍性、超越性的上帝，也不同於希臘哲人對自然秩序的探索。因此之故，中國知識分子一開始就和政治權威發生了面對面的關係。但是以現實的勢力而言，知識分子和各國君主是絕對無從相提並論的。知識分子之所以受到尊重，基本上是由於他們代表了「道」。在各國爭霸的局面下，王侯

們除了需要知識分子的技術服務外，同時更需要「道」對他們的「勢」加以精神的支持。建築在赤裸裸的暴力基礎上的「勢」是不可能有號召力的；政權多少都要具備某種合法性（或者也可以說是「合道性」，卽英文的 legitimacy）。這一點可以說是古今中外一切政權都必須遵守的通則。中國的「道」也正在這一點上顯出了它的特殊之處。西方古代宗教性的「道」寄託在有正式組織的教會手中，所以俗世帝王之「勢」的合法性，必須來自教會。教宗或大主教爲帝王加冕的儀式便象徵「道」對「勢」的正式認可。由於西方的教會代表了與俗世王權分庭抗禮甚至凌駕其上的精神權威，並且具有絕對獨立自主的力量，這種「道」的承認自有其莊嚴的眞實意義，不祇是一種政治上的緣飾。但是中國的「道」自始卽沒有組織的形式，因此「道」的莊嚴性祇有透過個別知識分子的自重自尊始能顯現出來。中國古代知識分子爲了尊顯其「道」，也曾作過一些客觀化、形式化的努力，以期與「勢」分庭抗禮。最明顯的便是以「道」爲標準，而把知識分子與君主的關係分爲師、友、臣三類。在這種分類之下，最高一層的知識分子在「道」的立場上和君主是師弟關係而不是君臣關係了。「孟子」書中所載子思與魯繆公之間，關於師與友的問題的爭執便淸楚地反映出「道」與「勢」之間在發展形式關係上所遭遇的困難。（見『孟子』「萬章」下）但在「道」、「勢」雙方彼此需要的情勢下，這個分類辦法最後終於成爲一種普遍接受的公式。關於這一點，當時的記載很多。

例如魏文侯「師子夏、友田子方、敬段干木。」（『呂氏春秋』「舉難」篇）費惠公曰：「吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息，則事我者也。」郭隗答燕昭王，引當時成語：「帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。」（『戰國策』「燕策」）墨者鉅子孟勝也說：「吾於陽城君，非師則友也，非友則臣也。」（『呂氏春秋』「上德」篇。）這種師友關係後來在齊國所設立的「稷下先生」制度中更獲得進一步的形式化。稷下先生的特色是「不治而議論」（『史記』「田敬仲完世家」、「孟子、荀卿列傳」），「不治」是表示他們「無官守」，也就是說他們與齊王並非君臣關係。所以他們的正式稱號是「先生」，即是「師」之義。（「先生」是師的專稱，見『管子』「弟子職」篇。）「議論」則是他們的專職，即「言責」。當時的知識分子各持其「道」以批評政治，稷下學宮則正式將這種言論自由加以制度化，以示「勢」對於「道」的尊重。由此可見中國古代知識分子確曾對於「道」的形式化、客觀化的問題作過自覺的努力。

知識分子以「道」自重本來是歷史上一種普遍的現象。社會學家席爾思（Edward Shils）對於這個現象曾作過比較研究。他指出各高級文化中，知識分子都因爲他們所追求的是最終極的眞理而發生一種「自重」（self-esteem）的感覺，無論這種「眞理」是宗教、哲學、或科學。另一方面，知識分子爲「王者師」的情形也不限於中國一地。

古希臘的柏拉圖、亞里斯多德以及中古的阿爾昆（Alcuin 查里曼大帝的國師）都曾有過和子夏、子思、稷下先生等類似的經驗。但是由於文化傳統的不同，中國古代知識分子以道自重和抗禮帝王的意識確是發展得最普遍，也最强烈。因此他們在出處辭受之際也特別講究分寸，「孟子」一書便是最好的證據。

前面已指出，中國知識分子不但自始即面對着巨大的政治權勢，而且還要直接過問凱撒的事。他們雖自任以「道」，但這個「道」却是無形的，除了他們個人的人格之外，「道」是沒有其他保證的。以孤獨而微不足道的個人面對着巨大而有組織的權勢，孟子所就心的「枉道以從勢」（「滕文公」下）的情況是很容易發生的，而且事實上也常常發生，漢代公孫弘的「曲學阿世」便是最著名的例子。爲了使「道」不受委屈，中國古代知識分子進行了客觀和主觀兩方面的努力。客觀方面他們要建立「道」尊於「勢」的觀念，使擁有政治權勢的人也不能不在「道」的面前低頭。因此孟子有道尊於勢之論，荀子以聖與王並列，「聖者盡倫，王者盡制」，「中庸」也德、位雙提。他們在這一方面的努力多少發生了一些效果，雖然並不能澈底地馴伏「勢」。至少後世的知識分子之中頗不乏接受這種觀念的人。明末的呂坤說得最痛快直截：

「故天地間惟理與勢爲最尊。雖然，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不

得以勢相奪。卽奪焉，而理則常伸于天下萬世。故勢者，帝王之權也；理者，聖人之權也。帝王無聖人之理則其權有時而屈。然則理也者，又勢之所恃以為存亡者也。以莫大之權，無僭竊之禁，此儒者之所不辭，而敢于任斯道之南面也。」（『呻吟語』卷一之四）

可見這個傳統從戰國到明末始終保存在中國知識分子的身上。在主觀方面，古代知識分子則提倡內心修養，這是要給「道」建立內在的保證。關於這一方面，我在有關知識分子的舊作中僅引而未發。現在不妨借這個機會略加補充。在西方和其他文化中，祇有出世的宗教家才講究修養，一般俗世的知識分子從沒有注意及此的。中國知識分子入世而重精神修養是一個極顯著的文化特色。中國何以有此文化特色是一個極難解答的問題，也不在本文討論的範圍之內。我在這裏祇想從歷史發展的觀點上指出中國知識分子之強調修養不但與「道」的性格有關，並且涉及「道」與「勢」之間的關係。

在「禮壞樂崩」之餘，人間性格的「道」是以重建政治社會秩序為其最主要的任務。但是「道」的存在並不能通過具體的、客觀的形式來掌握。它既不化身為人格性的上帝（Personal God），也不表現於教會式的組織；而只有靠以「道」自任的個人——知識分子——來彰顯。這就是孔子所說的「人能弘道，非道弘人。」（『論語』「衞靈

公」）但這樣一來，個人在「道」的實現過程中所承擔的責任便異常沉重。所以曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（同上「泰伯」）這個「己」字分明是指「士」的個體而言的。爲了確切保證士的個體足以挑此重擔，走此遠路，精神修養於是成爲關鍵性的活動。試想士之所以自任者如此其大，而客觀的憑藉又如此薄弱，則他們除了精神修養以外，還有什麼可靠的保證足以肯定自己對於「道」的信持？所以從孔子開始，「修身」即成爲知識分子的一個必要條件。「修身」最初源於古代「禮」的傳統，是外在的修飾，但孔子以後已轉化爲一種內在的道德實踐，其目的和效用則與重建政治社會秩序密不可分。從發生的歷程說，這種內求諸己的路向正是由於中國知識分子的外在憑藉太薄弱才逼出來的。「論語」中有一段孔子關於君子修身的話最值得注意：

> 「子路問君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸？」（「憲問」）

孔子最初是把「修己以敬」作爲一種普遍命題而提出的。但子路不以此爲滿足，層層逼問「修己」到底有何目的和效用，所以最後孔子祇好說明「修己」始能「安人」、「安百姓」。可見「修身」的觀念並非憑空而起的，而是以建立政治社會秩序中之

「道」爲其終極的目的。這樣已明顯地透出所謂「德治」的意思，所以孔子特別舉堯、舜爲例證。後來孟子對這一方面發揮得更爲透澈。但是「修己」在孔子祇是「安百姓」的必須條件，而不是充足條件，因此他才說雖堯、舜也未必能完全作得到這一點。通觀全段文字，孔子「修己」之說毫無疑問是針對着知識分子而提出的。不過由於人君在政治社會秩序中是處於樞紐的地位，他當然更應有「修己」的必要。政治中心無「德」而能達到「天下有道」的境界是不可想像的。後世儒家特別强調皇帝必須「正心誠意」，其故即在於是。朱子一生對皇帝便祇說「正心誠意」四個字。不但如此，「道」的重任雖在「士」的身上，而「道」的實現則是社會上人人分內之事。在這個意義上，「修己」是一個普遍性的價值。荀子論「君道」一再說「聞修身，未嘗聞爲國。」又說：「臣下百吏至於庶人莫不修己而後敢安正。」（均見『荀子』「君道」篇）稍後『大學』所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本。」正是從荀子思想中演變出來的。

「修身」之爲內在道德實踐雖最早由孔子正式提出，但它並不是儒家的專利品。事實上，最先用這兩個字爲篇名的是墨子（孔子言「修己」，義則一致。當時各家皆言修身，故近人疑『墨子』此篇爲僞作是缺乏充足根據的。）『老子』第五十四章有「修之於身，其德乃眞」的說法。『管子』一書中原來也有「修身」一篇，可惜早已遺失了。荀子的「修身」篇反而最後出。可見這是古代知識分子共有的觀念。墨子論修身有特

別值得注意的地方。第一、他開宗明義卽說：「士雖有學，而行爲本焉。」則他講「修身」是專爲知識分子而發的。第二、篇中數見「……不可虛假，反之身者也。」至少在字面上很接近孟子的「反身而誠」。第三、他論不「修身」的弊病，其中有一項便是「守道不篤」。尤可證他相信「修身」足以堅定知識分子對於「道」的信持。在墨子的時代，「士」與「勢」的關係已十分密切，常常面臨出處辭受的問題。墨子是主張出仕當以「義」爲根據的人，因此「修身」便更爲迫切不可緩了。他說：

「今士之用身，不若商人用一布之愼也。……世之君子欲其義之成，而助之修其身則慍。是猶欲其墻之成，而人助之築，則慍也，豈不悖哉！」（『墨子』「貴義」篇）

「修身」與知識分子在政治上的處境息息相關，這在墨子思想中已表現的很清楚了。

後世儒家修身最推重孟子；『孟子』「公孫丑」上篇中的所謂「知言養氣」章和「盡心」上下兩篇，尤爲古今儒家聚訟之所在。我們稍一檢討其中所透露的有關精神修養的效用方面，卽可知孟子之强調修身，尤其和他之特別重視知識分子的出處辭受有不可分的關係。「知言養氣」章說：

「公孫丑問曰：夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此則動心否？孟子曰：否。我四十不動心。曰：若是，則夫子過孟賁遠矣。曰：是不難。告子先我不動心。曰：不動心有道乎？曰：有。」

以下卽論北宮黝、孟施舍之養勇，並旁及子夏之篤信和曾子之反求諸己云云。由此可見孟子的修養正是使他能對權勢「不動心」的根據。此處論「養」專引古代勇士爲證，則這種功夫大約與武的傳統有特殊淵源。但至孟子之世已爲知識分子所普遍地借用了。精神修養不限於儒家，這一章也提供了最可靠的證據。告子「不動心」先於孟子，當然也是修養的結果。『管子』「心術」上下篇與「內業」篇專言治心養氣之道，大約也是公元前四至三世紀的記錄。現在傳世的尚有一件講「行氣」的玉珮銘文，考古學家斷其作於公元前三八〇年，尙在孟子生年之前，更可證「養氣」傳統遠有來源。（銘文著錄於『三代吉金文存』卷二十）但戰國時代的知識分子則往往强調養氣治心可以得「道」，有了「道」然後才能治天下。如「心術」下云：

「氣者、身之充也，行者正之義也。充不美則心不得，行不正則民不服。……心安是國安也，心治是國治也。」

「內業」篇說：

「心靜氣理，道乃可止。……修心靜音，道乃可得。」

「治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。」

這都是要用個人的修養來保證「道」的眞實性，以堅定一般人對於「道」的信念。『孟子』「盡心」篇屢言「修身」，玆引兩節於下：

「故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民，不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（「盡心」上）

「守約而施博者，善道也……君子之守，修其身而天下平。」（「盡心」下）

必須指出儒家論修身兼顧「窮」與「達」兩面。「達」是得君行道，可以使天下治；「窮」則不爲權勢所屈，以致枉「道」以從之。而後一義尤爲吃緊，因爲不如此個人卽不能維護住「道」的尊嚴。荀子在「修身」篇中討論了「治氣養心」之術以後，接着便說：

「志意修則驕富貴，道義重則輕王公；內省而外物輕矣。……士君子不為貧窮怠乎道。」

可見在這個大關節上，孟子和荀子是完全一致的。

以上論中國知識分子注重修身的特色，旨在發掘其歷史的背景。總之，一方面中國的「道」以人間秩序為中心，直接與政治權威打交道；另一方面，「道」又不具備任何客觀的外在形式，「弘道」的擔子完全落到了知識分子個人的身上。在「勢」的重大壓力之下，知識分子祇有轉而走「內聖」一條路，以自己的內在道德修養來作「道」的保證。所以「中庸」說：「修身則道立。」儒家因此而發現了一個獨立自足的道德天地，固是事實。但是從歷史的觀點看，儒家的最初與最後的嚮往都是在政治社會秩序的重建上面。不但「大學」的修、齊、治、平明確地揭示了儒學的方向，「中庸」也同樣說：「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」我不否認心性之學在宋明思想史上的中心意義，但「夫子之言性與天道不可得而聞」（『論語』「公治長」），原始儒學至少是不甘心如此退藏於密的。朱子重訂「四書」而必要人先讀『大學』，以定其規模。（『朱子語類』卷十四）又說「平生精力全在此書。」（同上）這些話都值得我們深思。不但如此，前已指出，中國古代知識分子重修身者並不止

儒家一家，『墨子』與『管子』書中都有專篇討論。這個重要的事實，如果不從當時知識分子的處境以及「道」與「勢」的關係多方面去着眼，則將無從索解了。

中國知識分子雖然自始便有重視「修身」的傳統，但是我們絕不能因此肯定他們人人都在精神修養上有了眞實的造詣。事實上，在戰國中晚期「修身」不但已成爲「士」的標記，而且世主也以此爲取「士」的標準。「修身」既入於利祿之途就必然不免要流爲虛僞。『淮南子』「主術訓」篇末云：

> 「士處卑隱，欲上達必先反諸己。上達有道，名譽不起而不能上達矣。取譽有道，不信於友，不能得譽。信於友有道，事親不悅，不信於友。說親有道，修身不誠，不能事親矣。誠身有道，心不專一不能專誠。道在易而求之難，驗在近而求之遠，故弗得也。」

這段話已明白顯示修身是取譽的手段；取得名譽之後，「士」才有上達的機會。『淮南』成書已在正心誠意說流行之世，因此文中歸宿於「心專始能誠」。從「修身」轉至正心、誠意也有一個發展的過程，可以說明知識分子向自身尋求「道」的保證之不易。荀子深斥當時處士「心無足而佯無欲」，「行僞險穢而强高言謹慤。」（「非十二子」篇）足證「修身」早已流入虛僞了。所以戰國晚期講「修身」的人愈轉愈向內，『大

學』所言「欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知」，即是這一內向發展的高峯。不但儒家如此，其他學派的修養論也有同樣的傾向。『管子』「心術下」說：「心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知。」姑不論這兩家的功夫論有何異同與交涉，其同爲層層向內則是完全一致的。總之由於「道」沒有外在的、客觀的保證，知識分子不得不走「修身以立道」的內傾路線，最後終於歸宿到「心之中又有心」上去了。

先秦時代，列國競爭；「勢」對於「道」多少還肯牽就。大一統政權建立之後，「勢」與「道」在客觀條件上更不能相提並論，知識分子的處境因此也更爲困難。他們除了內向以外，有時也不得不向外尋找「道」的客觀基礎。董仲舒抬出一個「天」字顯然有鎮壓「勢」的作用，而程、朱一派把心性主體貫通到客體性的「理」，多少也涵有與「勢」抗衡的意味，前引呂坤的話便是明證。但大體而言，中國知識分子終是在「內聖」方面顯其特色的。

無論是「俳優」型或「以道自任」型的知識分子在中國歷史上都有正負兩面的表現。以負面言，韓非早就指出：「優笑侏儒，左右近習，此人主未命而唯唯，未使而諾諾。」（『韓非子』「八姦」）後世宮廷中文學侍從之臣自不乏「唯唯諾諾」之輩。講心性之學也同樣不是「道」的必然保證。宋、明以來，「其書則經，其人則緯」（全

祖望論李光地語）的僞道學更是指不勝屈。但是從正面看，「談言微中」的優迂和持「道」不屈的君子，卽使在中國史上最黑暗的階段也未嘗完全絕跡。正是因爲這些人物的前仆後繼，中國今天才依然存在着一個不絕如縷的知識分子的傳統。

五四運動與中國傳統

五四運動有廣狹兩種涵義：狹義的「五四」是指民國八年五月四日在北京所發生的學生愛國運動；廣義的「五四」則指在這一天前後若干年內所進行的一種文化運動或思想運動。這一文化或思想運動，其上限至少可以追溯至兩年以前（民國六年）的文學革命，其下限則大抵可以民國十六年的北伐為界。本文所說的五四運動是專就廣義而言的。

對於五四運動的研究和評論，向來都强調它「新」的一面，尤其是接受西方思想的

部分。就「五四」以來的整個歷史進程來看，這一强調無疑是有充分的根據的，因爲「五四」在近代思想上的正面意義確在於此。至於它和中國舊傳統的關係，則一般論者除了着眼於反傳統，特別是反儒家這一點以外，其餘便很少深涉了。本文將專就五四運動在思想方面和中國舊傳統的關係略加疏解。但其目的並不在翻案，不過是要指出五四運動雖然以提倡新文化爲主旨，而其中仍不免雜有舊傳統的成份而已。

我們都知道，「五四」時代新文化、新思想的倡導者如陳獨秀、胡適、錢玄同、魯迅……這些人都出身於中國舊傳統，對中國的舊學問都有相當的造詣，而且蓋棺論定都或多或少，在不同領域內對舊學有所貢獻。雖然他們之中，許多人都出國留學（美國或日本），直接間接地受到了西方思想的衝擊，但他們即使在國外的時期也不曾完全與舊學絕緣。最顯著的，如胡適在美國寫「先秦名學史」的博士論文，魯迅與錢玄同則同時在東京向章太炎問學。在這些人的青年時代，對他們思想最有影響的則是嚴復、康有爲、譚嗣同、梁啓超、章炳麟一輩人。其中康、章兩人正是當時代表今古文經學的大師。不可否認的，「五四」運動的倡導者一方面固然受到前一時代學人所鼓吹的進化論、變法、革命等等源於西方的社會政治思想的深刻而明顯的刺激，但另一方面則在不知不覺中接受了他們對於中國傳統的解釋。因此，要分析「五四」與傳統之間的複雜關係，我們便不能不上溯到清末民初的中國思想界。而康有爲與章炳麟兩人更是佔據了中

心的地位。因為撇開學術造詣的深淺不談，祇從思想上的影響來看，清末的康、章並立，很容易使我們聯想到清初的顧炎武與黃宗羲，中葉的戴震與章學誠那種「雙峯並峙，二水分流」的局面。這是清代學術思想史上非常有趣的現象。

但是當近代思想史進入「五四」的階段時，康、章兩人都已落在時代的後面，成為保守的象徵了。康有為提倡孔教，與當時「打倒孔家店」針鋒相對；章炳麟反對白話文，主張讀經，也是和新思潮背道而馳。至於他們兩人之間爭辯得津津有味的今古文問題，除了極少數的專門學者之外，更是引不起一般青年知識分子的興趣了①。因此之故，討論五四運動的思想背景的人往往容易忽略康、章兩人和新思想運動之間還有什麼正面的關係。而事實上，進一步分析，對於新思想運動的風氣，康、章都有其創始之功。首先，我們必須指出，今古文之爭就其思想的內容言，在「五四」時代雖已成既陳芻狗，但由這一爭論所激發出來的疑古辨偽精神却在「五四」以後得到了進一步的發展。中國傳統在兩千年中所逐步造成的莊嚴形相，開始被揭破了。據顧頡剛的回憶，他的「古史辨」運動，卽種因於早年從「國粹學報」上，看今古文之爭的文字。後來在民國九年認識了兼通今古文的錢玄同，錢氏對他說：「我們今天，該用古文家的話來批評今文家，又該用今文家的話來批評古文家，把他們的假面目一齊撕破，方好顯露出他

① 曹聚仁，「章氏之學」，見章太炎，「國學概論」香港，一九六五，頁一七五——六。

們的眞相。」這個近乎虛無主義的觀點後來就變成顧氏辨古史的一個最重要的銳利武器了②。

不但五四運動打破傳統偶像的一般風氣頗導源於淸末今古文之爭，而且它的許多反傳統的議論也是直接從康、章諸人發展出來的。康有爲的「孔子改制考」一開頭便是「上古茫昧無稽考」，說「夏殷無徵，周籍已去」，甚至對後來「五四」時代很受推崇的崔述「考信錄」他都說是「豈不謬哉！」③這也正是顧頡剛「層累地造成的中國古史」說的一個起點④。梁啓超分析康氏「新學僞經考」和「孔子改制考」兩書對思想界的影響共分四點。其中第三、第四兩項都和「五四」的新思想運動有直接的關係，梁氏指出：

> 三、「僞經考」既以諸經中一大部份爲劉歆所僞託，「改制考」復以真經之全部份爲孔子托古之作，則數千年來共認爲神聖不可侵犯之經典根本發生疑問，引起學者懷疑批評的態度。

---

② 顧頡剛，「秦漢的方士與儒學」序，頁五——七。

③ 康有爲，「孔子改制考」，臺灣商務印書館重印本，民國五十七年，卷一。

④ 顧頡剛編，「古史辨」自序，頁二六。

四、雖極力推挹孔子，然旣謂孔子之創學派與諸子創學派，同一動機，同一目的，同一手段，則已夷孔子於諸子之列。所謂「別黑白定一尊」之觀念全然解放，導人以比較的研究⑤。

梁氏這些話是在民國九年說的，正值「五四」新思想運動的高潮階段，所以特別值得注意。

章炳麟雖與康氏爭今古文的門戶甚烈，然而在對待舊傳統的態度上則與康氏有異曲同工之妙。最近錢賓四師論章氏「國故論衡」一書，有非常深刻的觀察。他說：

> 太炎深不喜西學，然亦不滿於中學，故其時有國粹學報，而太炎此書特講國故，此國故兩字乃為此下提倡新文化運動者所激賞。論衡者，乃慕王充之書。太炎對中國已往二千年學術思想，文化傳統，一以批評為務。所謂國故論衡，猶云批評這些老東西而已。故太炎此書即是一種新文化運動，惟與此下新文化運動之一意西化有不同而已⑥。

而且章氏僅以史家目孔子，尚不似康有爲至少在表面上尊孔子爲教主。不但如此，他在

⑤ 梁啓超，「清代學術概論」，臺灣中華書局，民國五十九年，臺五版，頁五八。

⑥ 錢穆，「太炎論學述」，中央研究院成立五十週年紀念論文集，第二輯，頁一二八。

寄寓日本的時代，頗接觸到日本批判儒學的思想家如遠藤隆吉、白河次郎諸人的著作，所以「訄書」第二篇「訂孔」，即仿「論衡」的「問孔」而來。更使人詫異的是他對遠藤、白河等人的激烈反孔言論雖略有辯解，但是却絲毫不以爲忤⑦。可見這位國學大師在內心深處並不認同於儒家。章氏對中國傳統的態度影響胡適最大，所以胡適的「中國哲學史大綱」上卷「自序」對於當代學者「最感謝章太炎先生」。蔡元培爲胡書作序，指出其中四種長處，即一、辨別眞僞，二、斷自老子、孔子，三、平等對待諸子，四、系統的研究⑧。這正是綜合了康、章二氏考經論子的方式。

由於章炳麟是一位淵博的學者，論學所涉及的範圍十分廣濶，他在思想上所散佈的影響面因此要比康有爲來得大。「五四」以來大家所推崇的非正統的思想家如王充、嵇康、阮籍、顏元、戴震等人差不多都曾先由他作過近代的評價。在消極的一方面，「五四」以後反程朱的風氣，也和他多少有些關係。對於伊川「餓死事小，失節事大」之說，他早就指出是「一言以爲不智」⑨。章氏雖沒有公開的反禮敎，但他提倡「五朝

---

⑦ 章炳麟，「訄書」，古典文學出版社，一九五八，頁一五——一六。按此篇在改爲「檢論」時頗有變動，足見章氏見解之先後不同。參看湯志鈞，「從『訄書』的修訂看章太炎的思想演變」，「文物」，一九七五，第十一期，及高田淳「章炳麟、章士釗、魯迅」，東京龍溪書舍，一九七四年，第一章。

⑧ 胡適，「中國古代哲學史」再版自序及蔡元培序，臺灣商務本，民國五十年。

⑨ 「訄書」、「學蠱」，頁二四。

學」，盛稱錢大昕「何晏論」爲何氏辨誣，對玄學清談有着相當高的估價⑩，甚至對嵇康「非湯武而薄周孔」之語，他也從當時政治背景上去加以同情的解釋⑪。這一點對魯迅的反傳統、反禮教思想尤其有很深的淵源。

魯迅在一九〇八——〇九年之間曾在東京民報社向章炳麟問學，同時聽講者還有周作人、錢玄同、許壽裳等人。據魯迅自己說，當時去請業主要是爲了敬仰章氏的革命精神，而不是他的經學、小學。因此所聽的「說文解字」，後來一句也記不得了⑫。這大概也是實情。不過章氏講學，並不一味地板起面孔。據另一在座者許壽裳的回憶，他「有時隨便談天，亦復詼諧間作，妙語解頤」⑬。在這些「詼諧間作」之中就常夾着一些對孔子不太尊敬的論調。周作人記太炎「莊諧雜出」講解「說文」，就有下面這一段話：

⑩「太炎文錄初編」卷一（章氏叢書本），並可參看黃侃，「漢唐玄學論」，收入「黃侃論學雜著」，中華書局，一九六四，頁四八二——八。

⑪章太炎，「國學概論」，頁五七。

⑫魯迅，「關於太炎先生二三事」，且介亭雜文末編（魯迅全集本，一九七三，以下引魯迅文字皆同），頁五四七——五五〇。

⑬許壽裳，「章炳麟」，勝利出版社，民國卅四年，頁七八——七九。

> 中國文字中本有些素樸的說法，太炎也便笑嘻嘻的加以申明，特別是卷八尸部中「尼」字，據說原意訓路，卽後世的暱字。而許叔重的「從後近之也」的話很有點怪裏怪氣。這裏也就不能說得更好，而且又拉扯上孔夫子的「尼丘」來說，所以更顯得不太雅馴了⑭。

周作人寫這段話時已是近八十歲的人了，事隔五、六十年，尚且記憶猶新，可見當時印象的深刻。這類話也未必一定有什麼惡意，不過可以看到在章氏心目中，孔子已不是什麼神聖不可侵犯的「大成至聖先師」了。「五四」以後林語堂編「子見南子」的劇本曾引起軒然大波，其實較之章氏之解「尼」字，也不見得就更爲輕薄。所以魯迅後來雖然記不起章氏講「說文解字」的話，但這一類拿孔子來開玩笑的話，一定還記得不少。

劉半農曾贈魯迅一副聯語「托尼學說，魏晉文章」，上聯的「托」是托爾斯泰，「尼」是尼采，據說魯迅自己也以爲很恰當，但這當然是「五四」初期的魯迅。事實上，魯迅不但愛好魏晉的文章，而且也深受魏晉思想的感染，章炳麟的影響在這裏是顯而易見的。章氏「自述學術次第」曾言：

---

⑭ 周作人，「知堂回想錄」，香港，一九七〇，頁二一六。

余既宗師法相，亦兼事魏晉玄文。觀夫王弼、阮籍、嵇康、裴頠之辭，必非汪（中）、李（兆洛）所能窺也⑮。

由於章氏的提倡魏晉文章，魯迅從此便對嵇康集發生了濃厚的興趣。民國二年以後，許壽裳常見他伏案校書，一部嵇康集便不知校過多少次⑯。但更值得注意的是他在思想人格方面所受到的孔融、阮籍、嵇康等人的影響，許壽裳說：

魯迅對於漢魏文章素所愛誦，尤其稱許孔融和嵇康的文章。我們讀「魏晉風度及文章與藥及酒之關係」，便可得其梗概。為什麼這樣稱許呢？就因為魯迅的性格，嚴氣正性，寧願覆折，憎惡權勢，視若蔑如，皜皜馬堅貞如白玉，懍懍馬動烈如秋霜，很有一部份和孔、嵇二人相類似的緣故⑰。

在許氏所提到的「魏晉風度及文章與藥及酒之關係」那篇文章裏，魯迅就特別引了嵇康

---

⑮ 見「太炎先生自訂年譜」附錄二，（香港龍門書店，一九六五），頁五九。關於魯迅的「魏晉文章」多章氏的影響，看曹聚仁，「魯迅評傳」，香港，一九五七，上集，頁二六。

⑯ 參看魯迅「嵇康集」「序」，頁一五——一七。又「跋」云：「中散遺文，世間更無善於此者矣。」頁一三三。

⑰ 轉引自曹聚仁，「魯迅評傳」，上集，頁四七——四八。

「與山巨源絕交書」中「非湯武而薄周孔」那句話，並且對他們「毀壞禮教」的罪名力加洗刷。他說：

例如嵇、阮的罪名，一向說他們毀壞禮教，但據我個人的意見，這判斷是錯的。魏晉的時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的，表面上毀壞禮教者實則倒是承認禮教，太相信禮教。

這些話在當時顯然頗有幾分「夫子自道」的意味。更有趣的是他接着擧出阮籍、嵇康都不要兒子學自己那種放誕，而嵇康「家誡」中更是充滿了教兒子做人要小心謹愼的話頭⑱。在這種地方，魯迅簡直和嵇康在人格上有一種認同的傾向。魯迅雖然激烈，做人却有他「世故」的一面，其細心多疑之處與嵇康竟有遙相契合之處。據說當他死的時候，他的兒子海嬰已經八歲了，但是這個孩子却一直不知道父親是魯迅⑲。不知道魯迅究竟是有意效法嵇康誡子的辦法呢？還是性格上的偶合？

我們看了魯迅的例子便最能明白「五四」的新文化運動，其所憑藉於舊傳統者是多麼的深厚。當時在思想界有影響力的人物，在他們反傳統、反禮教之際首先便有意或無

⑱ 見「而已集」，頁五〇二——四。

⑲ 「魯迅評傳」，上集，頁三一〇——一。

意地回到傳統中非正統或反正統的源頭上去尋找根據。因爲這些正是他們比較最熟悉的東西，至於外來的新思想，由於他們接觸不久，瞭解不深，祇有附會於傳統中的某些已有的觀念上，才能發生眞實的意義。所以言平等則附會於墨子兼愛，言自由則附會於莊生逍遙，言民約則附會於黃宗羲的「明夷待訪錄」。這是魏晉間以佛經配擬外書的所謂「格義」的老路子，有時儘管他們筆下寫的全是外國新名詞，若細加分析則仍無法完全擺脫傳統的舊格局。胡適在當時對西方文化最有親切的體會，但他的「非孝」說也還是根據王充、孔融以來所謂「父之於子，當有何親」那一派的議論⑳。所以在五四時代，中國傳統中一切非正統、反正統的作品（從哲學思想到小說戲曲歌謠）都成爲最時髦的、最受歡迎的東西了。胡適把「整理國故」當作「新思潮的意義」的一部份，正可見「五四」與傳統之間是有着千絲萬縷的牽連的。魯迅雖然後來很討厭「國故」，但他自己仍然做了不少「整理國故」的工作，他的「小說舊聞鈔」的再版是民國二十四年一月，其中仍略有增益，距離他的逝世不過一年多而已。

已故的李文孫（Joseph Levenson）對近代中國思想史曾提出一個有名的論斷，認爲中國近代知識分子大體是在理智方面選擇了西方的價值，而在情感方面卻丟不開中

⑳ 胡適，「我的兒子」，見「胡適文存」第一集，臺北遠東圖書公司本，民國六十年三版，卷四，頁六八七——六九二。

國的舊傳統㉑。這個說法在美國流行一時，迄今未衰。李氏所言，當然不是全無所見，但終不免失之籠統、粗糙。中國的傳統，其內容實在太複雜，不容易接受這種簡單的處理。傳統中非正統、反正統成份在近代的興起當然和所謂西方價值的衝擊有很大的關係，然而也不是完全被動的。遠在近代西方文化進入中國之前，傳統中的異端有時也爆發為激烈的偶像破壞運動，繼明代程朱陸王的爭論之後，潘用微痛斥孔廟兩廡都是一羣僧道，並說孔子不得明師，所以其學十五年、十年才能進一步。這種大膽破壞的言論在當時曾得到很多人的支持㉒，這正是錢玄同在今古文之爭的問題上所採取的「一齊撕破」的辦法。清初的顏元也同樣是一位最有破壞力的思想家；他不但反程朱陸王，同時也反訓詁考證，他不但痛恨書本知識，同時也鄙薄知識分子㉓。不過由於當時中國傳統的社會秩序並未全面解體，又沒有外來文化的挑戰，因此這一類反傳統的思想才得不到充份發展的機會罷了。康有為、章炳麟的反傳統思想雖然已受了外來的影響，然而其中主要成份則無疑是從清代學術中逐步演變出來的。清代考證學由經而史、而子，異端學

㉑ Joseph R. Levenson, Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China (Cambridge, Mass. 1959) 和 Confucian China and Its Modern Fate, 3 vols. (Berkeley, 1958-65).

㉒ 錢穆，「中國近三百年學術史」，上冊，頁五四（商務，一九三七）。

㉓ 毛澤東早年即服膺顏元之學，見李璜，「學鈍室回憶錄」，傳記文學社，一九七三，頁三六——三九。

說因此漸漸地得到學者的整理，汪中治墨子，翁方綱便已罵他是「名教罪人」㉔；即在儒學範圍之內，也有「別子爲宗」的情況發生。章炳麟推崇荀子，其源卽可以上溯至戴震、錢大昕諸人。乾嘉時代的考證大師們並不是人人都有意要倡導一種非正統或反正統的思想運動，但是他們研究所及，竟不期然而然的給後來的新思想運動創造了條件。戴震「以理殺人」之說，在近代首先是由章炳麟發現的，到了「五四」時代更自然而然地和「吃人禮教」的口號合流了。五四運動自另有其中國傳統的根源，決不是西方文化的挑戰這一點可以完全解釋得清楚的。當然，不可否認地，如果沒有外力的衝擊，所謂新文化運動也許根本就發展不起來。我在開始已說明，本文的目的並不在於翻案，祇不過是想對五四運動和中國傳統之間的關係予以初步澄淸而已。

但問題尚不止此，五四運動之所以終於發展成爲那樣一種特殊的形態，以致於它所懸的兩個主要目標——民主與科學——到今天尚未能充份的實現，這更是與中國的傳統有密切的關係。我在舊作中討論現代化與傳統的接筍問題，曾引佛烈德 (Carl J. Friedrich) 的話說：

> 這裏面涉及了創造性那個因素，及其各種不可預料的途徑。思想和行動都同

㉔ 「胡適文存」第三集，卷七，頁五九八——九。

樣地牽連在內，不單是憲法之類才與政治傳統有關，更要緊的是思想的模式 (Modes of thinking) ㉕。

關於傳統「思想模式」在五四運動中所發生的作用，其中一部份癥結最近已由林毓生先生加以疏解㉖。這裏面的問題很複雜，還值得繼續深入挖掘。非常概括地說，五四運動有些地方很像貝克 (Carl Becker) 所分析的歐洲啓蒙運動，他稱之爲「十八世紀哲學家的天國」。這些哲學家成功地摧毀了中古聖奧古斯汀 (St. Augustine) 的舊天國。但是他們雖然用了最新的建築材料，而所建造起來的那個天國却依然如故㉗。「五四運動」也成功地摧毀了中國傳統的文化秩序，但是「五四」以來的中國人儘管運用了無數新的和外來的觀念，可是他們所重建的文化秩序，也還沒有突破傳統的格局。中國大陸上自從「四人幫」垮台以後，幾乎每個知識分子都追問：何以中國的「封建」和「專制」，竟能屢經「革命」而不衰？何以在「五四」六十年之後，「民主」和「科學」今天仍是中國人所追求的目標？這眞是十分値得反省的問題。魯迅在「五四」時代談到歷

㉕ 「歷史與思想」，臺北聯經出版事業公司，民國六十五年，頁七四。

㉖ Lin Yü-sheng, The Crisis of Chinese Consciousness, Wisconsin University Press, 1979.

㉗ 見 Carl L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers, Yale University Press, 1932.

史的時候，曾說：

> 試到中央公園去，大概總可以遇見祖母帶着她孫女兒在玩的。這位祖母的模樣，預示着那娃兒的將來，所以倘有誰要預知令夫人後日的豐姿，也只要看丈母，不同是當然要有些不同的，但總歸相去不遠，我們查帳（按：指歷史）的用處就在此。……Le Bon 先生說，死人之力比生人大，誠然也有一理的，然而人類究竟進化着。……總之，讀史，就愈可以覺悟中國改革之不可緩了。
>
> ……一改革，就無須怕孫女兒總要象點祖母那些事㉘。

我們一查五四運動的舊帳，便更覺得魯迅的先見爲不可及，當時他在中央公園所看見的孫女兒們今天不都變成老祖母了嗎？

㉘「這個和那個」，見「華蓋集」，頁一三七——八。

從「反智論」談起

前　言

承諸位來函要我參加中國時報「人間」版的「越洋筆談」，並提出了十個問題，讓我答覆。由於前數月一直較忙，沒有能够早日應命，十分抱歉。今天我重讀來信，覺得你們所提的十個問題中，有些涉及我個人的自我評價方面，我覺得必須避免討論。依我看來，「越洋筆談」如果有意義，主要應該是在溝通海內外的思想方面，而不在被訪問者個人的成敗譽毀。所以我在下面將就中國史，特別是思想史範圍內，解答若干具有客觀意義的問題。

歷史仍有客觀的根據，不能嚮壁虛構

在你們提出的問題中，我發現「反智論」似乎是一個重點。讓我從這裏說起。「反智論」在國內所引起的反響，對我個人而言，是完全出乎意料之外的。據我所知，反面的反響比正面的要强烈得多，不過沒有充分爆發到文字層面上來而已。這眞是一種「不虞之譽」（更確切地說，應該是「不虞之毀」。）你們問我寫這篇東西的動機是否與現實有關？我不否認它確有現實的背景，但還要加以進一步的澄清。首先必須指出，中國政治傳統中的確存在着「反智」的現象。如果歷史上本無此現象，而歷史工作者由於當身現實的感觸，硬把反智的名詞套在中國歷史上去，那便是歪曲歷史而不是研究歷史了。「四人幫」時代籠罩大陸的「以論代史」或「影射史學」就全是一些無中生有的東西。中國政治傳統中雖有反智的現象，但是若不是由於現實的刺激，大概也不會特別引起我對這一現象的注視並加以系統地清理。每一時代有每一時代的史學，都和現實有關係，其道理便在此。然而追究到最後，歷史仍有其客觀的根據，不是任何史學工作者所能嚮壁虛構的。

我寫「反智論」的現實背景

現在我要說明促使我寫「反智論」的「現實」。一九七三至一九七五年，我回到香港工作，這兩年恰巧是「四人幫」橫行中國大陸的時代。「四人幫」是反智論的極端份子，公然宣稱「知識越多越反動」，我在香港見到了許多先後從大陸出來的知識份子，聽到了無數知識份子受迫害的悲劇故事，也看到了當時中國的教育文化界怎樣普遍地遭到摧殘。知識份子那時有一個綽號，即是「臭老九」，這「臭老九」三個字是有深義的，即以元代流行的「九儒、十丐」來形容知識份子的處境。一九七五年年底，我已回到了美國，而大陸上「四人幫」的横行也愈演愈烈；「回擊右傾翻案風」、「教育大辯論」的浪潮，一個接着一個而來。這些運動雖是黨內鬬爭，而首當其衝的不用說又是知識份子。我們知道，當時大陸上的言論完全控制在「四人幫」手上，所彈的調子是千篇一律的。因此海外學人訪問大陸歸來者，包括著名的科學家在內，無人不是隨着「四人幫」的調子而起舞。這些海外的回聲才過去不久，此刻尚縈廻耳際，而且都有資料可查，大家似乎不致健忘至此。這就是我寫「反智論」時的現實背景。

「反智論」本是爲香港明報月刊一九七六年元月號十週年紀念特刊而寫，它之先在臺灣與讀者見面，對我自己而言，完全是一個意外。據我確知，有些臺灣的讀者似乎誤

會「反智論」是針對着臺灣的「現實」而發。但是一部份臺灣的讀者對「反智論」有強烈的反面的反應，這倒是值得玩味的現象。

每一種文化都有「反智」的表現

讓我接着答覆你們所提出的「反智論在中國思想史上的地位」的問題。「反智」基本上是一種態度、一種傾向，而不是一套學說。這種態度、傾向，普遍地存在於世界各國的思想史上，不過程度輕重有所不同而已，並非中國所獨有。以中國思想史而論，道家的老、莊，法家的商、韓都在不同的立場上表現了反智的傾向。我已在「反智論」文中分析過了，不再重複。初期的儒家比較最能正視智性，但宋代以後儒學有「德性之知」與「聞見之知」的分別，其中專持「德性之知」者即不免輕蔑知識，陸象山一派尤其是顯著的反智論的代表。思想史上反智論的問題十分複雜，持不同哲學觀點的人更可以有種種不同的爭議，我在這裏根本不能涉及。（有興趣的人可以參考我在一九七五年清華學報新九卷第一、二期所發表的英文論文：「Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism.」）

每一個社會每一種文化，都多少有反智的表現，這本不是什麼值得大驚小怪的事。

最近我看到西方學者討論知識份子的作品，英國作者堅持英國社會最反智，美國作者則說美國人的一般反智情況更爲嚴重。美國著名的思想史家 Richard Hofstadter 即寫了一部討論美國生活中反智論的名著。就整個中國文化的傳統來說我們覺得它是比較算是很能尊重知識份子和學術文化的。但是反智論在中國傳統中有其特殊的表現，而這種特殊性在今天這個大轉變的時代中更發揮了顯著的作用，因此也引起了深遠的後果，所以我願意再補充一兩句話。

中國傳統反智論的兩個來源

據 Hofstadter 的研究，美國的反智論有兩個主要來源：一是宗教方面，最早殖民美洲的清教徒，其中有不少知識份子，因此對文化教育頗能尊重，但自十八世紀中葉美國宗教史上的所謂「大覺醒」(Great Awakening)運動以後，「智性」(intellect)與「虔敬」(piety)不能並存的觀念逐漸盛行起來了。不少教會中人相信，學問知識適足以成爲眞正信仰的障礙。當代美國最有名的宗教領袖葛蘭姆(Billy Graham)便對知識份子極端敵視，認爲他們有頭腦而無靈魂，最多只能算半個知識份子，而且比完全沒有知識的人還要糟得多。美國反智論的另一個重要源頭則來自工商界。十九世紀時美

國經營工商業而成功者多非受過正式教育之人，他們從「實用」(practical) 的觀點出發，鄙薄學術知識為無用，因此看不起知識份子。到了二十世紀中葉，由於科技統治一切，工商界處處依賴「專家」，而不能自主。所以從「鄙視」知識份子一變而為「仇視」他們。無論是「鄙視」還是「仇視」，這是美國工商界反智的根源所在。

我不是要討論美國的反智論。我只是想借美國的情況為陪襯來說明中國傳統的反智論的特色。中國的反智論也有兩個最重要的來源。第一是政治方面。歷史上打天下而創業垂統的人往往鄙視知識和知識份子，以為他們只是一羣無用的廢物。漢高祖的例子最為明顯。史書說他最厭惡儒生，陸賈在他面前時時稱說詩書，他罵道：「迺公居馬上而得之，安事詩書？」陸賈答以「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？」他聽了是很不高興的。這大概和美國成功的商人對知識份子的心理相去不遠。

中國反智論的另一個源頭是所謂道德，特別是政治化的道德。皇帝在理論上是道德最高的人。本來「天下者非一人之天下，唯有德者居之」是一種合理的說法。但在實踐中，這個價值觀却顛倒了，變成有位者必有德，於是皇帝便是聖人。後世如唐代的安祿山、史思明，因為曾經稱「帝」，世俗也稱之為「二聖」。漢代號稱以孝治天下，皇帝謚號上個個都帶個「孝」字。朝廷用人也以道德為最高標準，故「孝廉」尤為重要。但道德和利祿結合，必然流入虛偽一途，所以漢末流行「舉孝廉，父別居」的諺語。社會

上當然不能沒有道德，不過太强調道德就勢必要輕視才智，甚至以才智爲道德的對立面。司馬光說「德者，才之帥也」，這話本甚合理。但問題在於「德」的分寸極難把握。如果「德」與政治凝合爲一體，那就恰恰是「政治掛帥」。「四人幫」的只要「紅」不要「專」，可以說是把傳統的泛道德論發展到最高峯的一種「反智論」。

「理性」與「容忍」是科學與民主的基本前提

總之，反智論在中國思想史上有非常複雜的表現，這裏不能說得太詳。更重要的是，它不只是歷史的現象，而且在今天仍十分活躍。從政治與道德的聯合陣線上出身的反智論者總自以爲是正義的化身，攻擊異己時理直氣壯，毫無愧色。西方十八世紀的啓蒙運動以「理性」與「容忍」爲兩大支柱。這是科學和民主最基本的前提。近代中國人始終沒有能把握到這兩種精神，知識與道德之間因此也從未獲得一種適當的平衡。（其實理性與容忍並不是西方所獨有的東西，中國文化中也有之。儒家以仁與智並重，仁便包涵了容忍，智則與理性相通。）我們不能認爲「理性」、「容忍」早已成陳腔濫調，不值得再談。事實上，離開了「理性」與「容忍」，現代化是無從說起的。

研究戴震和章學誠的原因

我在清代學術研究中，把戴震和章學誠特別提出來作爲重點，主要是因爲這兩個人在清代中葉的思想史上具有代表的意義，多少可以顯出宋明理學以後的儒家的新動向。清代學術一度曾是近代史學中的熱門題目，不過最近三、四十年比較冷落了。以前研究清學（所謂「漢學」或「考證學」）的人，大體都是愛憎分明的。頌讚它的人，把它看成中國「科學方法」的運動。貶斥它的人則以爲清代考證家「學而不思」，盲目反宋儒，破壞道德，罪大惡極。他們甚至認爲中國近代文化的衰敗便是從乾、嘉漢學開始的。戴震在這一時代的學術思想史上是居於領袖的地位，而章學誠則與戴的關係極深，代表另一流派。我研究戴、章兩人，便是想重新估定十八世紀的學術在中國思想史上的地位。

但是研究戴震和章學誠並不必然表示我個人完全贊成他們的思想，更不是爲了宣揚他們的某些觀點。事實上，我正是企圖從上述兩派的愛憎糾纏中解脫出來，希望可以達到一種「同情的瞭解」的境地。研究思想史不是爲了「打倒」什麼或「擁護」什麼。研究者更不能用自己以爲是高深或正確的理論去籠罩古人。如果我們用自己的尺度去衡量古人，則一切古人都和我們所持的尺度不合。但是我們自己的看法眞的是百分之百的「

正確」嗎？可見上面所說的「理性」和「容忍」在學術思想史的研究方面也是十分需要的。

中國「人權論」的理論基礎

現代人對戴震的評論最為分歧，但抑揚都不免失當。我個人對戴震思想最感興趣的地方是在他能對中國傳統的反智論提出了明確的針砭。他說社會上一般人「以意見為理」，或進而「以理殺人」，這正是針對着傳統政治道德凝合而成的反智風氣而發的。戴氏認為理不是主觀的東西，而是存在於事物之中的客觀條理。這樣的「理」必須經過研究分析才能發現。所以戴氏是一個重視知識的人，他基本上採取了朱子的「知先于行」的立場。這樣一種理智的態度可以使我們在爆發「正義的怒火」之前稍稍冷靜一下。戴震又說：「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽，謂之理。」這個說法曾使一些現代的「理學家」大為不快，認為戴東原提倡情與欲，拋棄了道德修養。其實這完全是誤解了戴東原立說的背景。章太炎認為戴氏的理欲論不是就個人道德修養方面而言的，乃是講統治者不應用政治道德性的理來壓制老百姓的正當欲望和情感。戴東原何嘗是在提倡「人欲橫流」？我覺得章太炎的說法是可信的。就這一點說，戴氏的理論是

斷然有現代意義的，這可以說是中國「人權論」的理論基礎。

思想史與「內在理路」的關係

現在可以再進一步答覆用「內在理路」研究清代思想史的問題。其實關于這個問題，我以前已說得很不少了，「歷史與思想」、「論戴震與章學誠」兩書中都有詳細的討論。這裏不是作深度分析的地方，只好再簡單地講幾句。所謂「內在理路」祇是說思想史本身也是一個具有相對獨立性的領域，有它內在的問題。我們可以從它的發展過程中找到從上一個階段轉變到下一個階段的線索（卽所謂「理路」）。但這並不是說思想史完全不受外緣因素（如政治、經濟等）的影響。我所見到的批評文字（特別是中國和日本方面的書評）似乎都對這一點有誤解，總以爲我忽略了清代的外緣。事實上，我十分重視思想與社會的關聯，我最初研究中國思想史卽從社會經濟的基礎上下功夫的，如「東漢政權之建立與士族大姓之關係」、「漢晉之際士之新自覺與新思潮」、以及英文本「漢代中外經濟交通」等都是明證。我對清代思想史的了解也不例外。不過由於清代部份的外緣因素在近代已被許多學者强調得太過，因此我就不想多說了。不過我深信，研究思想史而不深入「內在理路」，則無論如何講不到家，只能在邊緣問題上徘徊。例

如近代人都說清代的漢學考證是滿清文字獄逼出來的，其實這話只說對了一小部份。考證之學早在晚明卽已開始，遠在清代文字獄興起之前。而且文字獄大體限於史學，經學與理學並未受直接的衝擊。然而清初的考證主要則在經學方面。縱使經學考證與政治有關，我們還要追問何以清初學者先考證某些經書（如大學、易經），而不考證其他經典？這就非從學術思想史的內在問題着眼不可了。清初思想縱然有些地方反映當時社會經濟方面的新變化，但也只佔一小部份。整個經典考證的大潮流却無從完全以社會經濟現象來說明。顧炎武的音學五書、閻若璩的古文尚書疏證反映什麼社會經濟變化呢？這些大趨勢只有從儒學內部的發展上，特別是程、朱和陸、王的哲學爭執上，才能獲得說明。

更重要的，是通過「內在理路」的分解，我們可以解釋清學在思想史上的涵義，它正是宋明理學發展到最高階段後，從內部逼出來的一個新的思想發展，卽程朱與陸王都要回向經典去加强立論的根據，否則便不足以壓倒對方。用傳統的名詞說，這是儒學由「尊德性」轉向「道問學」；用近代名詞說，這是由道德思辨轉向知識實證。（這是極簡單的概括說法，詳解見「歷史與思想」、「論戴震與章學誠」、及英文論文「清代儒家知識主義的興起初論」，清華學報新十一卷，第一、二期合刊）

「道問學」與「尊德性」之間

近人多謂清代學者「學而不思」，不及宋明的理學家善說「義理」。這個論斷是很成問題的，也許只有在最狹義的哲學意味上才能成立。宋明理學家雖人人說「義理」，但仍只有極少數的人纔有創造性的見解。多數人仍是在「義理風氣」下隨波逐流。清代考證學家中之傑出者如戴震，在義理方面也用心甚深，而且卓然有所樹立。戴、章諸人在義理上誠不足與朱子、王陽明相比，但他們也另有其時代的眞問題，較之許多「人云亦云」的明代理學門戶中人，反見超出。清儒學案中人並非個個皆無思想，正如明儒學案中人並非人人都有思想一樣。總之，整個清學發展，本身仍表示一思想史的方向，卽「道問學」的方向，與明代「尊德性」的方向截然不同。宋、明儒者大體相信「道問學」是第二義的東西，應該受第一義的「尊德性」指導。這個觀念在清代已逐漸變得淡薄了。這是事實，至於評價如何，則恐要看各人的哲學立場而定了。在二十世紀今天的西方，由於學術的分途發展，日趨專業化，已沒有哲學家敢說他的哲學系統足以籠罩各門學科了。甚至很少有人再去從事「建立系統」的工作了。我們今天是不是可以說，學哲學的人才有思想，而千千萬萬在圖書館、實驗室中埋首從事專門研究的科學家、人文學者都沒有思想呢？恐怕只有深患政治道德狂熱病的人，才會說「哲學指導科學」這類

的話吧！過去大陸上「四人幫」就是這樣的病患者，他們相信思想上的「紅」決定一切學術上的「專」。清代學者雖然在思想上沒有突出的成績，但他們在治學過程中所培養出的謙和平允的風度則是十分值得稱道的。例如錢大昕說：「學問乃千秋事，訂譌規過，非以訾毀前人，實以嘉惠後學。但議論須平允，詞氣須謙和。一事之失，無妨全體之善。不可效宋儒所云，一有差失，則餘無足觀耳。」這正是對治理學末流泛道德主義的良藥。錢氏所說「宋儒」當然太籠統，因爲並非宋儒個個如此，而且清儒之中也儘有持「一有差失，則餘無足觀」的態度者。我想重要關鍵之一，是在於道德與知識須有一平衡。只講知識不承認有道德固然要不得，但道德調子彈得太高，藐視知識，也有大毛病。後一種人在中國傳統中較多；他們往往自以爲代表「正義」，決不肯檢討自己，兩眼只看見別人的錯誤。明末的顧憲成曾說：「嘗讀朱子之書，其於所謂支離，輒認爲己過，悔艾刻責，時見乎辭。嘗讀陸子之書，其於所謂禪，藐然如不聞，夷然而安之。在朱子豈必盡非，而常自見其非；在陸子豈必盡是，而常自見其是，此有我無我之證也。」我們知道，朱子在理學家中最重「道問學」、最能正視知識，而陸象山則「尊德性」而往往達到反知識的地步。此兩人態度之不同正是主知與反知之別。清學儘有種種缺失，但它確是從「尊德性」轉到「道問學」的新方向。就此一點言，它在近代中國思想史上是有積極意義的，只有通過「內在理路」，我們方能說明這個發展。

清除一個流行的誤解

關於西方的方法學治中國學問一層，我想清末以來的學者人人都受到它的影響，不過所謂「西方方法學」之說，仍嫌太空泛。學術千門萬戶，不能有一種統一的方法。有些地方，中國的舊方法和西方的新方法也儘可相通。我願意清除一個流行的誤解，卽並無任何神奇的「西方方法學」，一旦到手之後，施之中國舊材料，卽可產生靈異的效果。方法隨着學術的發展而日新月異，但我們治學仍應從熟習基本典籍入手。余嘉錫先生在「四庫提要辨證」的序錄中說：「讀書百徧，而義自見。固是不易之論。百徧縱或未能，三復必不可少。」這是深識甘苦的話。西方的各種新方法雖層出不窮，但運用起來並不簡單。如以心理分析治史的所謂 Psychohistory，倘無臨診經驗，可以得到極荒謬的結果。又如量化史學 Quanto-history 倘非深於統計學，亦不能輕試。卽使會用這兩種流行的治史方法，也並不能代替傳統熟讀深思的基本訓練。Jacques Barzun 所寫的 Clio and the Doctors 一本小書講這兩種新方法及其限制，最爲有見。總之，我不願意空談方法，凡是技術層面的事，必須多次運用才能逐漸圓熟。我治思想史的經驗是多讀西方這一行中的第一流著作，以資參考比較，並從字裏行間去體會作者如何運用

史料。但要注意中、西歷史之同異處，不可生吞活剝，把中國的材料硬套在西方的格局中。中國的基本典籍並不只是一堆材料，其中第一流的著作同樣是學問的結晶。不過時有古今之異，因此問題也有古今之別而已。

我相信熟能生巧，不會提倡頓悟超越

至於說治史應以科學方法爲之，而我「曾主張以超越式的、頓悟式的思想方式從事歷史的研究。」我想這裏面包含了一些誤解。我並不曾提倡「超越」、「頓悟」，只是相信「熟能生巧」而已。如果有所謂「超越」、「頓悟」，那也不過是古人所謂「熟讀深思」之後的一種「心知其意」而已。我曾批評過「純粹客觀的史學」之說，這是因爲史學家的價值觀是一個主觀因素，不可忽視。有些史學作品，從外表看，極盡客觀、科學之能事（例如包括大量的統計數字或圖表之類），而深一層看，則其中仍不免存在着某些未經證實的假定。歷史本身誠然是客觀的，但史學家的剪裁取捨却無法絕對客觀；故不同的史學家對同一歷史事件的解釋，可以有程度各異的客觀性。最後我們必須根據「證據」來裁決那一種解釋最近眞；或綜合各家之說以獲得一種更具貫通性的說明。總之，無論法門是「頓」是「漸」，「證據」永遠是史學的最後一道防線。關于中國文化

與歷史，不同觀點的人儘可以得到種種不同的論斷。但無論怎樣美妙動人的論斷，只要與大量的證據發生牴觸，都祇能是廢話而已。

但是話要說回來，我雖然不提倡「頓悟」，但是却承認「直覺」在治學過程中的重要性。科學上的重大發現，如愛因斯坦的相對論，主要是靠他的敏銳直覺得來的。但「直覺」不是無根的，愛因斯坦的「直覺」卽源於他的理論物理的深刻瞭解，易言之，卽建立在極堅實的知識基礎上面。有了這樣的知識，才能衝破「山窮水盡疑無路」，而達到「柳暗花明又一村」的嶄新境界。史學也是如此。不過初學的人不宜過份嚮往此境，而當在「好學深思」中逐漸培養「直覺」。尤其重要的是，必須虛心體味前人的立論根據。（前人縱使有誤，亦須探得其致誤之由。）若是心浮氣躁，目空一世，動輒以凌駕古今自喜，則不僅不能發展出自己的敏銳直覺，而且恰恰會扼殺智性的幼苗。這是我們大家都當引爲大戒的。

後語

關於師承方面，我治中國思想史從開始便是受錢穆先生的啓發，這是大家都知道的，日本河田悌一先生在「史林」上評我的「論戴震與章學誠」也特別提到我是錢先生

的弟子。但是我決不敢說能傳錢先生的衣鉢。錢先生是一代國學大師，他的中國學問方面的深厚功力是我永遠無法追攀的。我對於中國思想史的一些粗淺偏狹的看法，恐怕錢先生是不大能同意的。不過他老人家度量極大，尚肯容忍我這學生而已。所以錢先生啓發了我，使我走上治中國史的路，這是千眞萬確的事實，至於我是否繼承了他的學術則另當別論。錢先生從來反對在學術上立門戶，所以這一點並不是很重要的問題。

我到美國後，中國史的業師是哈佛大學的楊聯陞先生。楊先生旣淵博又謹嚴。我每立一說，楊先生必能從四面八方來攻我的隙漏，使我受益無窮。因此我逐漸養成了不敢妄語的習慣，偶有論述，自己一定儘可能地先挑毛病。這樣做雖然不能完全免於犯錯，不過總可以使錯誤減少一些。

此外在中國近代史學家之中，我也曾受到陳寅恪、陳垣兩位先生的影響。但是我並未見過他們，只是試圖從他們的著作中吸取他們的長處而已。至於在西方學術方面，由於久留美國，無形中轉益多師，那就不勝枚擧了。

從中國傳統看學術自由的問題

——香港明報月刊百期紀念答記者問

學術何以必須自由

問：無論古今中外，學術自由都是人類社會所追求的理想之一，凡是壓制自由的做法，都被大多數人所否定，所以，在中國「偶語棄市」的時代，在歐洲中古神學壟斷的時代，在納粹不容異說的時代，以後都被史家視為暴政或黑暗世紀。請問，學術自由（包括著作發表的自由），為甚麼這樣重要呢？是否學術非自由不可呢？

答：學術自由為甚麼那麼重要，為甚麼非要學術自由不可，這是個很大的問題，不是舉一兩個理由就可以把它解決的。這樣說吧，我們講學術自由，從來不是講絕對的學

術自由，這在事實上是不可能的。我們當然想有一天可以獲得完全的自由，但在現實世界裏，永不會有完完全全的自由。經濟學家有所謂「不完全競爭」(imperfect competition) 的說法，就是說所謂完全自由競爭的資本主義經濟實際上不存在，自由競爭之中仍有壟斷存在。我們可以借用這個觀念來說學術自由也是「不完全」的，即 imperfect academic freedom (不完全的學術自由)。所謂不完全的學術自由，並不是說完全沒有自由，而是說自由要受若干限制。可是這個限制是來自一個自由社會本身的限制，而不是說有一個更高層的力量壓制下來，不准大家發表意見。有意見不能發表，我們就說這是學術不自由。我首先說清楚這一點可以避免一些誤解。

有人以爲學術自由只對於一小撮知識分子有意義，跟廣大的人民羣衆沒有關係，我想這個問題，在我們弄清楚學術自由的意義以後，自然就可以找到答案了。社會上沒有完全的自由，一方面有自由，一方面有限制，這是個正常的現象。可是你們上面舉的幾個例子，譬如在中國有「偶語棄市」，這是秦始皇時代的事情，以及歐洲中古神學思想壟斷，和近代納粹壓制思想學術，這是眞正所謂用政治力量或者宗教力量來壓制下面所有的人，尤其知識分子，不准他們亂說亂動，亂說亂動就是違背了當時最高權威（政治的或宗教的）所訂立的某種最高原則。而這種原則，在政府或教會看來則是最後的眞理。既是最後眞理，當然就不容許別人再來懷疑。但在近代人看來，覺得當權者自封爲

最後眞理的代表，不允許有學術自由，特別可怕。爲甚麼特別可怕呢？用淸朝戴震的話來說，就是「以理殺人」。被殺的人反而得不到任何同情。並且當權者自認爲代表眞理，那麼，任何不同的意見，他都可以壓制。所以學術自由不自由，分析到最後，確是影響到整個的社會，影響到一般人的生活，不但少數知識分子自由沒有了，一般人的意見也沒有辦法受到尊重，因爲少數知識分子的思想也常常反映一般人的意見，是不是？我們看到近代社會，像美國社會、英國社會、北歐社會，比較有新聞自由的（但當然不是說有完全自由，剛才我已經說過），記者就可以反映各方面的意見。各方面人民的意見，雖然不一定很全面，但總算反映了不同的觀點，特別是跟政府不同的觀點。像美國的尼克森跟新聞記者交情特別壞，他認爲新聞記者故意爲難他，說那些他不願意聽的話。不管其中是非如何，新聞自由可以說表現了一個民主社會裏面，相當多數人民的意見，不同的意見、異見。所以異見或者異端在近代社會是必須的，你說一句話，我說一句話，這當中總有某一種有價值的意見透露了出來。

大的問題，無論是社會上的，或學術上的，不可能只有一個看法，一定有很多的看法。學術自由如果沒有的話，只有最高當政的人有權力的人來決定甚麼是眞理，或者甚麼是最好的政策，這在我們來看是會帶來嚴重的後果的。我們現代人，甚至以前古代人都罵暴政，都罵思想專制，其中一個理由就是我們認爲世界上卽使有一種最高的眞理，

最後的眞理，也不見得是那一個人所能够完完全全看得到的。譬如西方中古，大家都相信上帝。上帝是不會有錯的。但上帝自己並不到人世來，在現實世界上敎皇可以說是上帝的代表，敎會的代表，所以，中古有所謂敎皇永不錯誤 (Papal infallibility) 的說法。因爲有敎皇代表上帝而又永不會犯錯誤這個假定，所以敎皇可以取消學術自由並且理直氣壯。我們現代的人，當然比較古代人頭腦複雜一些，我們無法相信世上有一個人掌握了最高、最後的眞理，並且永遠不會犯錯誤。事實上，沒有這樣的一個人。當然，宗敎眞理是另外一個問題。至於政治性或社會性的眞理，問題就更爲複雜。因爲這不是代表上帝，而是代表所有的人。現代的社會比古代社會複雜千萬倍，誰有這樣的本領可以綜合大家的意見，成爲一種最高的眞理呢？這一點，在近代人可以說根本不能承認，縱使可以有這樣的理想，在現實上也是完全無法辦得到的。

自由之所以重要又和選擇有關，選擇 (Choice) 是和自由 (Freedom) 連在一起的。若是沒有自由，那麼，我們只有一條路，跟着政府走，或者跟着當權派走，沒有選擇的餘地。沒有選擇的自由，從後果來說，犯了錯誤便沒法改正。學術自由是一般的自由在學術方面的伸展，而學術研究又常常牽涉到人生的基本問題（從科學到文學藝術）。在人生基本問題上不能有選擇，而且犯了錯誤又不能改正，這是不能想像的事；所以，在理論上，今天各種社會都對它加以肯定。不但所謂自由世界肯定這一點，就是

共產世界在不知不覺中也把它當爲一個價值。至少表面上是如此。譬如說我記得中共曾經攻擊蘇聯，說蘇聯壓迫它的知識分子，不讓知識分子說話。這就等於承認說學術自由是個價值。又譬如，中共二十年前，有所謂百花齊放，百家爭鳴。百花齊放、百家爭鳴，當然是借用以前形容戰國時代的名詞，是學術自由的另一說法。這又表示中共至少在當時也認爲社會主義國家內，還是有不同的思想，還是要給大家相當程度的學術自由。至於後來百花齊放了，跟着發生了許多不好的後果，鳴放也隨之變質，這些細節只好由專家去分析。我只是要用這些例子來說明：中共有時候也認爲學術自由是有價值的。至少沒有人會公開地說，應該由某一個人來統一。最近有所謂反潮流，這也是在一定的程度上假定要有學術自由。不過此種假定未必是自覺的罷了！

對學術自由的肯定，至少表面上在今天是普遍的，不論是在所謂自由世界或者是共產世界。我想這是大家共同肯定、共同承認的一個假定。在這個前提之下，怎樣具體地解決學術自由的問題，比如說給學術自由多大的尺度，這在每一社會、每一國家、每一地區都不一定相同。但是作爲一個價值（value），學術自由沒有人可以百分之百地否定，沒有人會跳出來說，我不准有任何學術自由，或者說只有我一個人代表眞理。我想今天沒有人會如此。最極端地，也只能說學術自由必須是有條件的，必須是在某種框框裏面才能讓它存在。我在一開始已講過，卽使在所謂自由競爭的社會，學術自由也不可

能是完全的。所以眞正的問題是學術自由的尺度究竟應該怎樣來決定。讓我們一開始就肯定學術自由是今天一切社會都多多少少要承認的一個普遍價值，這對我們以下的討論會有不少的方便。

問：請問余先生可否給我們提供一些歷史上的例證，特別在中國，由於學術沒有自由，所曾經造成的禍害？一個政權從過去的歷史而言，爲甚麼要壓制學術，鉗制思想，是否有其不得不然的原因？

答：講到歷史上的例證，一定要照顧到兩方面，就是說有學術自由，是不是有甚麼好處？沒有學術自由，是不是有甚麼壞處？講歷史上的證據，只從一方面舉例，挑出幾個時代來，這樣還不能證明甚麼。只有正面反面都檢討過了，發現有學術自由就帶來好處，沒有就產生壞影響，然後，我們才可以根據經驗事實來肯定學術自由確確實實是個價值。

現在先講學術自由有甚麼好處。就中國史說，大家常說的是戰國時期，百花齊放，百家爭鳴，爲甚麼呢？因爲在中國思想史上，在古代，學術是由政府管的，所謂王官之學。後來才演變爲百家之言。這是了解古代中國學術的兩個重要觀念。王官之學，就是學術由政府來控制，或者也不好一定說是控制，反正是學術是在政府手裏，私人沒有學術。然後到了周代，東周以後，在諸侯分立、王綱解紐情形下，「禮」也隨着從中央流

散到各地。「禮」是古代文化最基本的內容，禮流散出來的結果，終於到了私人手上。如孔子，是魯國人。當時有「周禮在魯」的說法，而孔子又是小貴族，所以他有機會學習古代的文化——「禮」。總之，古代貴族制度崩潰後，學術從王官轉入私人之手，通過私人講學和游學，又把王官學術帶到民間來，這就是所謂百家之學之始。所以，我們講百家之學，一定要講儒家的孔子，因為他是第一個私學創建者。雖然有人說老子更早，不過，老子這個問題十分複雜，要作專門的考證，在這裏我們不需要討論。我們大體上總得承認，儒家作為一個學派來講，從私人講學的觀點來講，是完全不同於古代王官之學的，所謂百家之學，可以說是由它開始的。因此，在這一方面，孔子的出現有很重大的意義。

在古代來講，儒家與經學——王官之學，事實上是兩回事情，雖然關係是密切的。講五經，如詩經，是孔子用作教本的。但五經是王官學，是古代政治的學問，而儒家之言卻是私人的，是私人講學。有私人的講學，就開始有百家之言。這可以從漢書藝文志的分類看出來，儒家跟五經是分列的。漢武帝立五經博士，立五經博士並不一定表示是尊重儒家。現代人以為立五經博士了，儒家當權了，事實上卻是兩回事。因為五經是王官的書。秦始皇焚書，特別要燒各國史書、百家私言。至於五經則仍留在政府圖書館裏面。不過，民間不准有。所以在這方面講，秦始皇恢復古代王官學，不許有百家之言，

乃是復古，不是進步。秦始皇是目前比較時髦的問題，在這裏不妨順便談一談。秦始皇也不一定要消滅儒家，提倡法家，這一點以後再談。後來十八世紀章學誠有很好的分析。照章學誠的說法，秦代是要恢復政教合一的王官之學並取締百家之言。

中國歷史上，戰國時代百家之學大家認爲是一個進步。爲什麼認爲是個進步呢？因爲提供了許多可能性，對當時政治、社會種種大問題提出各種解答，所以淮南子講各家，都是爲了「救時之弊，應時之需」。有許多問題，每一家提出一個學術主張來，希望幫助解決當時種種困難。由于百家爭鳴，這才引出新的觀念。譬如說秦代用法家，如果沒有百家爭鳴，那裏會有法家出現呢？由王官之學一直統治下去，百家之言也永不會出現，那裏來法家呢？又如講漢代政治思想，有所謂黃老，那就是道家，政治上的道家。政治上的道家也是百花齊放之後才有的。所謂與民休息，不要太勞民，不要讓老百姓太辛苦，在大亂之後，讓老百姓休息一陣子，這是中國講黃老無爲的一個重要觀念。我們現在拿這兩種思想作例子，可以看出來，這是百花齊放的結果，也就是說學術自由的結果。如果沒有學術自由的話，那裏有新的觀點出現，那裏會讓你著作，讓你向大衆講學呢！

我們講學術自由，一定要牽涉到言論的自由。現代人講出版的自由，出版自由在古代還不大有這個問題，可是古代有講學的自由、治學的自由。治學的自由就是說大家有

興趣時可以在一起硏究學問。我們看到孔子和弟子們是這樣做的，孟子是這樣做的，墨子也是這樣做的。墨子組成一個十分嚴密的集團，它是超國界的。墨子自己是宋人，可是他是到處跑的，無論是大國小國他都願意去幫忙。他有天下的觀念，要各國不互相攻伐，走上太平之路。這些私人講學的團體在當時都有自由，有言論的自由、結社的自由。至於出版自由，因爲古代雕書是很難的，書册也很少。惠施其書五車，其實也很少，不過是些竹版，每片竹版上面只有寥寥幾個字。所以古代出版自由不是主要問題。整個看來，我們說在戰國時期學術自由得到很高的發揚。這與後來秦代、漢代中國的統一和富强是有關係的。儒家墨家的主張天下統一，法家要富國强兵，這些是後來統一的思想基礎。可是我們再接着來看秦代，秦始皇最不許民間有學術自由。至於漢代，大家都說漢武帝用董仲舒的話，罷黜百家，獨尊儒術。歷史上是有這樣一句話，不錯的，可是全部問題的眞相並不是這樣簡單，並不是對一切學術自由加以壓制。所以講學術自由，漢代比秦代還稍好一點。

壓制學術自由確是從秦代開始。但這種壓制的本身也有學術思想的背景。在秦始皇時代，許多思想家如韓非，已經表示對於士的問題，要採取較嚴厲的處理態度。士氣太高，對於各國君主，甚至後來的皇帝，便不會太尊重。相反地，君主反而要去討好士。譬如說，鄒衍到齊國，齊王要到郊外迎他，這種氣派使知識分子變成一個很重要的勢

力，各國君主都要隆重地招待他們；譬如是燕昭王，訪求賢才，築黃金臺以待郭隗，這些故事是不是全可信是另一問題，但至少可以看出士的特殊地位和氣焰。到了戰國末期，特別是各國游士的互相援結，使得士氣太高，政治上的影響力太大，這是當政者所不喜歡的。例如孟子上講到公孫衍、張儀，說他們「一怒而諸侯懼，安居而天下息」。這樣的話，可能是誇張，一個人不可能有這麼大的威風。不過，也可見當時的知識分子是可以興波作浪，他們有很高的社會聲望，可以影響到政治上某些方面。

我說影響到政治上某些方面，意思是說，並不限於外交一項；政府要推行一個政策，知識分子也會加以批評。所以，秦始皇時代有所謂「以古非今」。上面有政策定下來，大家就舉出古代各種例子，批評說這個是不應該的，那個是錯誤的；或者是「偶語」，就是大家私下聚在一塊罵。這種罵我相信也是有的。所以，士的自由，發展到後來影響到政治上的安定。因爲影響到政治的安定，所以秦始皇決心加以收拾。今天不能講太多歷史，不過我們可以找到很多證據，說明當時言論自由，對于政治的穩定，確有一定的威脅，尤其在秦始皇統一之後。秦始皇覺得學術自由對他的政府沒有什麼好處，所以，要加以控制，要恢復「學在官府」的舊辦法。當時統一思想不限於政治方面，在學術方面，也有這個要求，譬如「呂氏春秋」，「呂氏春秋」就是想要綜合各派思想，因爲思想界太亂了。但思想上的統一是很難的。大家各有各的意見，各有各的說法，怎

樣才能統一起來？如莊子天下篇就說「天下大亂，賢聖不明，道德不一……百家往而不返，必不合矣。」「道術將爲天下裂。」就是學術太紛歧，不能回到原來的「統一」(unity)，不能回到原來的和諧，才發生這種感歎。所以我們講戰國時代的學術自由，也許到了孟子、莊子之時，已經有些流弊了。因此逐漸發生思想統一的要求。這個要求採取兩個方式，一個是用政治力量來統一，這在秦始皇是成功的。一個是想在學術上綜合。早期的呂氏春秋，稍後的淮南子都有這個綜合意義，綜合之中自免不了也有折衷。學術上的統一要求只能通過綜合和包容來進行，這和用政治强力來統一思想不同。這些話是要說明秦代的焚書也是有歷史背景的，不是秦始皇一個人忽然發此奇想。另一方面是對於士——游士，也要管制，因爲他們常常「搗蛋」。

我們可以這樣說，由於有學術自由，因此才有戰國的百花齊放。許多新的觀念都出現了，並且實際地發揮了作用。我們可以承認秦代對中國有貢獻，承認統一是好的，法家的政治理論也有其正面意義，但我們必須記得這些都是百花齊放的結果。那麼，這樣說來，學術自由的好處已是史有明證了。再說，沒有學術自由有沒有壞處呢？我們也可以擧幾個例子。過去有些歷史家說秦漢兩代在學術上太專制了，其實在思想上的專制，秦漢不及後來的明清。大家又說漢代尊崇儒家，以儒家的價值爲價值。儒家定於一尊後，中國學術思想從此沒有了活力。姑不論這個說法可不可靠，至少漢武帝不是第一個提倡

儒家的帝王。我再補充一點，最近看到幾篇大陸的文章論非儒尊法。我想有一點我們一定要弄清楚，秦始皇不但政治上運用法家，同時也利用儒家。我說他利用儒家，並不是說他曾採取儒家的封建論，不是的；而是說在社會統制方面，秦始皇利用儒家。我們看他的本紀，他到處跑，走遍天下，到每個地方便刻個石碑，留作紀念。從他留下的刻石，可以看出來，他主張貞潔，主張孝道，這是他接受儒家思想很明顯的表現。這一點郭沫若早就講過。不止郭沫若，遠在十七世紀顧亭林也已特別指了出來，可見秦始皇也有他儒家的一面。因此一般的說法以爲秦始皇思想裏只有法家，沒有儒家，顯然和當時事實眞相不符。當時百花齊放的結果，各家思想交流，不會有百分之百的什麼，你要講秦始皇是法家，可是他下面的儒生博士還是很多，比如伏生，他後來在漢代傳尙書，也是秦博士。李斯、韓非是法家，但是他們又是荀子的弟子，荀子當然是儒家，荀子思想裏也有法家的成分，所以事實上沒有純法純儒。因爲學術自由流通的結果，這是不可能的。換句話說，我們不要把天下事情，都看得全是黑的，或全是白的，沒有這樣簡簡單單的事。秦始皇你說他是法家，在某些方面確是如此，你說他是儒家，在另外一些方面他也有儒家的成份。在政治上他偶語棄市，這是儒家嗎？這當然不是儒家，而是法家，他以吏爲師，這又是古代政敎合一的舊傳統。在社會思想方面，他却是儒家，譬如講貞潔、孝順這一套。從這些地方可以看出秦代社會的複雜性。秦代政

治引起的新問題之一，就是在學術上不再給人自由，不給自由，結果怎麼樣？就是學術思想貧乏化。

秦漢的政治壓力，在學術思想上有什麼後果呢？這主要是表現在知識分子不敢對政治的問題正面發言。如果發言，就得要用歌頌的方式。就以漢賦來說吧，漢賦是鋪張的、冗長的。賦的主要用處就是歌頌皇朝，歌頌統治者。（當然，其中也偶有諷諫的意味。）現在大家捧王充，說王充有批判精神，他懷疑孔子，懷疑孟子，批孔，刺孟，懷疑古書的可靠性，所以有書虛篇。但是他也如其他漢代知識分子一樣，主張歌頌皇朝，因此又有須頌篇。連最有批判精神的王充都不免如此，其他可想而知。為什麼要歌頌當代？王充說歌頌當代是知識分子的責任。這就是學術上沒有自由，政治控制學術，所產生的必然後果。所以知識分子歌頌皇朝，歌頌當代政治，從秦漢學術自由消失以後便逐漸形成一種傳統。這個傳統在中國歷史上可以說是有很深遠的影響。我不是說歌頌當代就一定要不得。王充說，為什麼不應該歌頌本朝呢？如果本朝眞好，就可以歌頌。可是，如果政府只容許歌頌，不容許批評，那麼，新的思想永遠不能產生。

我說秦漢在學術專制、思想專制上不及後代，最明顯的例子是明代清代。大家講文字獄，都講清朝的文字獄，其實明代的文字獄也不少。顧頡剛曾有文章討論過。尤其明太祖這個人，影響很壞。現代人罵八股文，罵用朱註四書取士，便是在明太祖手上確定

下來的。雖然科擧考試以朱子四書集註爲標準，其實在元朝已開始了。明太祖强調朱子四書的重要性，可以說，還有一個原因，就是註四書的那個朱夫子與他是本家。這個原因今天聽來很可笑，其實古已有之。唐代尊老子，封他爲玄元皇帝之類名號，因假定老子是姓李的，跟唐代的皇帝是本家。古代的人認爲本家是很重要的。朱元璋決不是什麼儒家的人物。他是個很怪的人，也許可以說一方面是一個非常特殊的人才，另一方面也是一個極不負責任的領袖。他的許多作爲現代已有人研究過了。吳晗的朱元璋傳是寫得相當生動的一本書。從這本書可以看出來，朱元璋這個人對學術自由是絕對不容許存在的。他最怕的，就是孟子，他最恨的，也就是孟子。他到了孔廟見到孟子像，就要拆掉，爲什麼？因爲孟子說：「君爲輕」，這還得了？孟子這部書在朱元璋時代刪改好多次。據學者研究，刪改有近百條之多。因爲孟子書中具有現代認爲近乎民主的思想，譬如「民爲貴，君爲輕」這一類的觀念，他又講「聞誅一夫紂，未聞弒君也」，這是西方政治思想史上所謂 tyrannicide。這一類觀念在孟子裏相當的多。可是朱元璋認爲這些都是孟子書裏面的壞東西，一定要刪掉。所以根據近人校勘的結果，發覺所刪的全是我們所謂的民主思想。這可以看出來，朱元璋對學術自由是有意的控制，對古代典籍則進行審查，而審查的主要目標，就是要消滅民主觀念，使人不得懷疑君權至上。明太祖的摧殘學術自由，給中國歷史、中國社會和文化帶來很多不好的後果。有人說明代兩三

百年政治不上軌道完全由明太祖一手造成的。其實何止政治方面，學術文化方面一樣也有壞影響。因爲他的控制壓迫，使知識分子更沒有發揮創造力的餘地，多數人是在寫八股、考科舉中消耗了一生。所以明亡之後，有人寫一張帖子，說大明江山一座是由八股文斷送的。在這種情況下，知識分子眞是沒路可走，你要走到反對的路，或者你從下面造反，加入白蓮教，但這是大逆不道，要砍頭的。或者你要想在思想方面有所創新，在明太祖時代是絕對不容許的。不單明太祖不容許，稍後在明朝也不行。明代開始有所謂明倫堂臥碑，臥碑上列了很多條可以看出明代對知識分子有特殊的控制，如生員不許向政府建言，就是說知識分子不能干涉政治，沒有言論自由。臥碑還特別要生員監視自己父母，如有胡作非爲使當加以勸止。這個臥碑到淸朝變得更厲害了，生員不但不許提意見，更不許結社。但另一方面，如果知識分子聽話，政府可以養你，給你錢，給你獎學金；還可以給你官做。明太祖運用太學生也是出名的。明初監生（國子監的學生），很受到優待。可是這種優待，只是要你去作工具、作爪牙，你只能照他的指示去辦事。例如監生到各地去丈量，在中央編土地册、戶口册等等，爲什麼這樣大量的用監生呢？因爲明初官員數額有限，又經過好多次政治風暴，淸除了不少人，所以只好用年輕學生來搞政治。在政治上用小孩子，可以說是從明太祖開始的。明太祖利用知識分子又同時防範知識分子，一方面以高官厚祿來收買你，一方面拿嚴刑酷法來控制你，你要聽他的

話，那麼你就有好處，如果你不聽他的話，那麼，結果可以弄得家破人亡。明代的文字獄和控制知識分子絕不在清代之下。

大家以為清代統治者是滿州人，為了防漢人革命，才有專制，在異族統治下，中國知識分子才沒有自由，中國才沒有學術自由。事實上，這個說法是很不可靠的。如果我們肯撇開民族的偏見，撇開大漢族主義的觀點，撇開漢族自大的觀念，然後整理歷史，我們可以發覺清代的皇帝不一定比明代差。文化大革命以前，大陸出版的「歷史研究」上有篇文章是研究康熙的，我已記不得是誰寫的了，但寫得相當好。康熙有他的長處。在中國歷史上是一個少見的好皇帝。當然，康熙統治六十一年，六十一年內，也發生了文字獄，發生許多不好的事情，不過，就皇帝講，明太祖沒有康熙好。明太祖本身當然有功有過，可是從改善一般人民的生活來說，就比不上康熙。至於雍正就比他父親差多了。他用各種陰謀奪得帝位，所作所為十分殘酷。不過，他也很能幹，這是可以肯定的。今天我們看到「明清檔案」，雍正的手批很多保留了下來，可以看見他對每件事情都是很費心的，是用思想的。至於他在壓迫知識分子方面，是不是特別厲害？我們可以說是比康熙厲害得多。不過就清代兩三百年而言，知識分子的遭遇是不是一定比明代的知識分子悲慘，則尚待進一步研究。我們認為清代特別專制，是受了近代中國人反滿的影響。由於政治上的需要，清末知識分子大量宣傳滿清文字獄。現在是每個人都接受

了，根本就不再懷疑。如果讓我作客觀的評判，是不是清代一定比明代壞得多，更沒有學術自由，這個問題至少還需要考慮。例如，在明代中葉，王陽明是一個最有創造性思想的人，也是明代思想界的中心人物，可是王陽明的思想，在當時就受到很大的壓迫，後來十六世紀時張居正更封閉學校，王陽明一派的講學就受到很大影響，所以明代不一定比清代有更大的學術自由。當然，清代中國人在民族意識上受壓迫，滿清在民族意識上確確實實給中國人很多痛苦。可是在這一點以外，在一般學術來講，如果離開民族意識不談，不罵夷狄，不談夷夏問題，就並不見得比漢人政權更專制。因爲一談夷夏問題，滿清人就有一種「心理結」(complex)，怕漢人看不起他們，怕漢人要起而反抗。所以在這方面講，清朝是更壓迫學術界的。不過我們今天講學術成績，講到清代，我們還有許多花樣可講，在學術史上還佔上光輝的一頁。可是講到明代，除了王陽明一兩個例外，除了理學是有光采的以外，學術研究方面，明代沒有清代那樣有活力。我們說專制政治壓迫學術自由，在中國歷史上，我們必須以明清兩代爲例子。至於宋代，那是比較好的，唐代也是比較開放的，六朝更是比較自由。但明清兩代所產生的後果，直到今天仍沒有完全消失。

整個明清兩代在學術方面給知識分子很少很少自由，這就養成知識分子一種逃避現實的心理。就像在清代大家搞考據，搞小考證，搞校勘，搞那些不牽涉到思想性的東

西，清代學術絕大部份是不直接觸及思想問題。只有少數例外，譬如戴震，他除了考證工作以外，在思想上也有發展。但多數人不能這樣。另外一種是走現實主義的路；所謂現實主義的路，就是寫八股、考試、做官，而並不想在思想上有創新。所以在思想創新方面，清代及明代都比較遜色，並且有很明顯的退步。搞學術的人是躲到小圈子裏面，像錢大昕、王念孫、王鳴盛這一批人，平時逛逛琉璃廠的書店，彼此交換一些考證的心得。這些人多數在清朝中央政府裏作不大不小的官，有閒時候，去逛書店，去研究學術。他們的研究是不涉政治，對於當時政治漠不相干。所以有一個人，已經是到了清朝晚期，叫沈垚的，寫過一些考證文字，他就指出士大夫對天下事情都不關痛癢。不關痛癢是知識分子的痲痺症，這是大病，是從沒有學術自由而來的。明清兩代的政府基本上是不讓知識分子直接涉及政治，也使他們不敢直接批評政治。譬如我剛才提到的臥碑上，不准讀書人有言論自由，不准有結社自由，這在清朝是特別明顯的。

另外一方面，明清兩代，尤其明代有一個更壞的現象，就是有敎條主義，所謂敎條主義就是說皇帝的聖諭要在各省各縣去唸，這就是所謂明清的鄉約。鄉約本來是在宋代開始的。原先是一個好的制度，是各鄉人的自己組織，自由結社。其目的在互相鼓勵，道德上互相勉勵，經濟上互相幫忙的。這樣一種民間的組織，一旦專制政府拿過去以後，就變成甚麼呢？就是地方上的長老要宣讀聖訓，就是皇帝說的話，用今天的話說就

是「語錄」。把皇帝的語錄唸給百姓聽，每家都要聽，這也從明太祖開始的。明太祖有三篇語錄，就是「明大誥」。明大誥當時規定天下每一戶都有一套。明太祖說這是「臣民之至寶」，誰要沒有這部書，就必須「遷居化外，永不令歸」。這是明太祖的語錄。誰要犯了法，只要藏有這本東西是可以減刑的。這是歷史的事實，並不是我造出來的。明大誥可以說是十四世紀時候的中國聖經，十四世紀時聖經是不是比明大誥傳佈得更多，恐怕還是個問題。我想中國有那麼多的人（當時或許已有一億人口），明大誥數量想必可觀。如以五口之家計算，也該有兩千萬部了。用政治的力量强迫人民讀皇帝的書，這是中國特有的傳統。有一年全國有十九萬師生研究大誥的都到首都（南京）去聚會，同去時每人賜一部鈔本大誥，那一年考試題目就是從大誥中出來的。試想想這是何等偉大的場面！明太祖大誥臺灣好像有家書局把它排印出來了，這是很難得的。我們不妨找來看看，因爲可對我們有很好的啓發。文章是朱皇帝自己寫的，有些地方半通不通的，有些地方則非常粗暴，非常殘酷的，但有些地方也有相當的說服力，並不全是亂說的。明大誥眞值得好好研究，現在研究的還不够。更有趣的是，這部書因爲本子太少，現在已幾乎找不到了。可以看出來，用政治力量强迫大家學習皇帝語錄，卽使可以維持一段短時間，究竟不會太長。到了清代，到了民國，明大誥早就變成絕版書、善本書（rare book）了。我想靠政治力量來保持思想界的統治地位是很困難的。

總結地說，明清壓制學術思想自由所帶來的災害，是學術與政治脫了節，是知識分子缺乏創造力。我們今天罵一些知識分子逃避現實，其實這在明清兩代更是如此。明清的知識分子已缺乏了古代中國士大夫那種氣概。所謂士大夫氣概，就是范仲淹說的，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，這是士大夫精神，以天下爲己任的精神。以天下爲己任這句話，在明代及清代都是存在的。爲甚麼沒有人能做得到呢？簡單得很，皇帝不許你有這種自負。最有名的例子，是乾隆皇帝讀到宋朝人說宰相以天下爲己任這句話，就大動肝火。他認爲天下是由皇帝管，豈能容宰相如此擅專？所以，我們可以看出來明清兩代高度專制的結果是使知識分子失去古代士大夫的風格。顧亭林說過：「天下興亡，匹夫有責。」匹夫都有責，更何況讀書人呢。在明末清初，政治壓力稍鬆的一段期間，少數讀書人還很明顯有這種氣概，如顧亭林、如黃梨洲。黃梨洲送萬季野去北京的詩說：「不放河汾身價倒，太平有策莫輕題。」這是士大夫的以道自任和自重。可是到了後來，特別是乾嘉學派興起以後，連最好的幾個人，也看不出有士大夫以天下爲己任的氣概了。戴震雖然比較例外，還關心人民疾苦，還能承接古代知識分子優良的傳統。但是一般知識分子，除了讀書作官之外，是不太關心社會了。無論是乾嘉考據，還是稍後的經世學派，都產生不出像黃宗羲「明夷待訪錄」這樣的著作。這可以看出來，學術思想必須能自由發展，否則新的觀念、新的設想是永遠無法出現的。這一部份也許

講得太多，不過，由于學例的關係，不能不講得詳盡一點。

問：現在有些論調，反對有學術和思想上的自由，說這些話的人，亦有本身是知識分子，普通的理由有二：（1）所謂學術與思想，是少數讀書人的事，自由或不自由，與大多數人民無關，與人民的苦難福樂無關，我們應該關懷大多數人民的福樂，不應該只爲少數知識分子爭取甚麼學術自由。（2）要國家强大，就要統一思想，統一意志，組織起來，集中起來。學術思想的自由，徒然造成思想紛擾，意見散漫，力量分散，因此認爲鉗制學術思想是國家强大的一個必然措施，請問對這兩種看法，有甚麼批評呢？

答：有人反對學術自由，認爲知識分子所重視的學術思想，是少數讀書人的事情，學術自由不自由跟大多數人沒有關係，我想這一點要好好再考慮。這種反對，照我對第一個問題的答案來看，一定是有條件的，決不會無條件的反對一切自由。我們舉一個例子，如 Karl Mannheim，他有一本書，Ideology and Utopia，很有名的一本書，講思想與社會的根源的問題。學術思想是有不同，但決不是少數人的事。照知識社會學的研究，像 Karl Mannheim，認爲不同的思想，正是代表着社會各方面不同的力量，但不一定是階級。因爲如果一個思想只代表一個階級，這個說法是太機械了，事實上不是這樣。例如今天中國大陸上也講人民內部的矛盾，也講無產階級有內部矛盾。爲

何有內部矛盾呢？人民內部矛盾就是指內部不同的思想，恐怕未必限於無產階級和資產階級的兩條路線的鬪爭。同是人民，爲甚麼還有正確與不正確的思想問題？正確與不正確從那裏來？這個問題並不好回答，不能簡單地推測到某些已被推翻的階級，在思想上仍有殘餘影響這一點上去的。我們可以擧出無數的例子證明，無論地主階級也罷、資產、無產階級也罷，都還是有很不同的思想，決不是祇有一種思想。因此，說一個思想或一派思想祇能代表一個階級決非事實。

至於說，學術思想是不是少數讀書人的事，我看絕對不是。因爲有些讀書人的思想，表面上或與現實沒關係，但深一層分析，這種表面與一般社會無關的思想仍可找得到它的社會根源。照知識社會學看來，任何一個思想，都直接地或曲折地反映現實的某一部份，或者反映某一部份人的要求。尤其是社會思想、政治思想、經濟思想，牽涉到社會上所有的人。思想家對這些方面的不同觀點多少代表某些集團的要求。我們叫它集團不叫它階級，因爲每一個階級還可分作很多小集團。如果一個人關起門來，完全不接觸現實，在象牙塔上玄想，這自然只是少數知識分子的事。但這樣的人也根本談不上有甚麼自由的問題了。普通我們說學術自由、思想自由，都涵有社會行動的意義在內，尤其牽涉到發表意見的自由。一般人或者說受敎育少的人，他們一樣有觀念要表達出來。古代的表達方式當然是語言和文字，今天科學進步了，還有各種機器，如廣播、電視之

類，幫我們傳播觀念。有話可以表達出來就是利益受到了照顧。某些個人或團體要對共同的問題或政府的政策發表批評，是想社會大衆注意到他們的利益。學者、思想家發表系統的見解或研究結果則是更高度地、更綜合地、更全面地反映社會上某個或某些集團的要求。因此知識分子的某些思想看起來儘管很抽象，但是用知識社會學的觀點來看，也都是有其一定的社會的根源。決不是孤立的、個人的私見。知識社會學的興起，雖以 Mannheim 爲起點，但追根探源，仍然可以說是馬克斯的貢獻。馬克斯在這方面的分析，是相當深刻的。

至於說學術自由，只與少數讀書人有關的，這個論調很不通。譬如我們講到專門的知識，物理學、化學、數學、病理學、或心理學，在其中某一部份的研究未得到定論之前，必然會有幾個不同的說法或假設。這些不同的說法，是不是牽涉一般人的生活呢？在當時顯然不相干。但後來一定發生密切的關係。譬如在物理學上最後發現某種眞理，即幾種假設經過競爭 (Competition) 之後，其中有一種說法證實了是眞理。當這個科學眞理可以應用時，誰能說它和社會上一般人民的生活沒有關係呢？在此之前，在研究討論的階段，當然可以說只牽涉到少數物理學家，與其他人的自由無關。但當時沒有關係，後來都有關係了。試問我們應不應該給物理學家以假設的自由，讓幾個不同的假設在學術上自由競爭呢？因此，這個問題不是這樣簡單的。

所以我們不能說學術自由只關涉少數讀書人，而與社會一般人毫無關係，對一般人沒有影響。表面上當然沒有影響，可是如果學術自由喪失了。那麼一切科學的發明就根本不可能。假定有兩個社會或國家，一個允許學術自由，一個不容忍這種自由，那麼在科學成績上說，不自由的一定比不上自由的。如果這兩個國家是敵我關係，那麼科學落伍的一個連生存也會成問題了。譬如現在罵蘇聯，如果蘇聯有比較大的學術自由，也許它的科學就會有比較大的成就。我們沒有這個自由，我們就只有比較小的成就。（當然這只是假定，並不是說蘇聯眞有更大的自由。）在長期競賽的情形下，其結果自不問可知。這樣看來，學術自由對社會沒有影響嗎？當然有影響。這一點，我看不需要太多的話去解釋。否定學術自由的價值，在中國說，乃是知識分子在政治上討好取容的一種說法，是知識分子的「自我取消」。因爲這種調子主要是知識分子唱出來的，並不代表人民大衆的意思。人民大衆沒有說：你們知識分子的自由與我們不相干。正因爲說這些話的人都是知識分子，所以我叫它作「自我取消」。但是從歷史的觀點看，知識分子的「自我取消」由來已久。也可以說明淸以來，知識分子喪失了學術自由以後，爲了適應巨大的政治壓力，骨頭慢慢地變軟了。他們不再有以天下爲己任的氣概了。

第二點是關於國家强大，就要統一思想，統一意志，這也是我們聽了幾十年的老話。三十年代到四十年代時，國民黨要統一，所以提倡一個思想、一個意志、一個主

義、一個領袖、黨外無黨，黨內無派。當時所謂的民主人士、進步人士則拼命地攻擊。這是以前的情形。可是天下事妙得很，今天目標轉了，對象換了。以前認爲錯的，現在却變成是對的了。今天大家竟又覺得學術自由可以犧牲，要統一意志，統一思想，才能使國家强大。這眞是三十年風水輪流轉。這一點不用我多說。

至於說學術自由導致意見散漫，力量分散，這話也不能說沒有理由。如果每一個人一個意見，一盤散沙，誠然是沒有力量。但怎麼樣才算力量?怎樣才算統一思想?統一思想，照我剛才提到的 Karl Mannheim 的說法，叫做綜合 Synthesis。這個 Synthesis 就是要把不同的意見歸納到一種最高綜合。照 Karl Mannheim 的說法，這工作要永遠不斷的做。因爲社會上不斷有新的現實，因此也必然會有新的觀點出現。各種不同的新觀點需要隨時求得一個最高的綜合，使多數人的利益都受到照顧。這是知識社會學的說法。但是這種講法的綜合，不是說由一個人來做，而是要由很多的學者、思想家來共同不斷地努力。如果由一個領袖來做，那只是領袖個人的意志，不是大家的意志，那是以他的意志爲大家的意志，以一個意見代替所有的意見。這事實上只能叫做「一統」，而不是眞的「統一」。若用辯證法來講，這是一種「正」，並不是一種「合」。所謂正反合，「正」是一個人的意見，或少數人的意見。這個意見還沒有經過批判，沒有經過研究。如果立刻就要大家接受，這是中國傳統中的「定於一」。其實，這只是「正」的

一面。另外一方面，我們眞正需要的是剛才講的Synthesis，即Karl Mannheim 講的綜合。也就是經過批判，經過廣泛的討論，經過研究之後，我們大家得到一種結論，得到一個差不多是共同的意見。可是，這個討論、批判的過程，是「反」的過程，就是正反合的「反」，「反」的過程必須假定學術自由，沒有學術自由、思想自由，就沒辦法「反」。今天如果我是最高統治者，我說一句話，發表一個意見，不准人家討論、批評，就要人接受，那麽我並不是統一了所有人的意志，我是把一己之見强加諸他人罷了。在巨大的政治壓力之下，無論古代或近代，個人都是微不足道的、渺小的。他沒有那樣堅强的意志反抗到底。那本著名的小說「一九八四」對這一點描寫得十分深刻。我們在這本書裏可以看到，再堅强的個人意志，也抵抗不住巨大的集體的政治力量的摧殘。「一九八四」所描寫的情形，有的地方正像是爲中國「指鹿爲馬」那句成語作近代註釋。「指鹿爲馬」又不幸是秦代趙高的故事，這就更值得我們警惕。我不反對有統一意志，統一思想。可是這種統一必須是辯證法的「合」，而不應該是「正」。因爲只有「合」才產生力量。這是我的一個簡單看法。

問：另一個反對學術自由的看法，則有「學理」上的根據，就是馬列毛的理論。馬克斯認爲，上層建築總是從屬於下層基礎而發展的。一切文化、學術、文學、藝術、思想都是以經濟結構和生產關係而決定的，因此，以這個理論，列寧又說，文學藝術是整

個革命事業的螺絲釘和齒輪，而毛澤東則引列寧的理論，在延安文藝座談會上的講話，重申文學、藝術及其他上層建築，要爲無產階級革命服務。這是將「不容許學術自由」的措施，加以理論化、合理化。請問對此看法，余先生有什麼意見？

答：所謂「上層建築」(Superstructure) 被下層基礎決定的說法，固有一定的理由，因爲在不同的時代確有不同的思想，這些思想多少可以反映當時的社會狀態。但是上層建築被現實社會所決定，並不是一對一的、簡單的、機械的關係，我所了解的馬克斯主義並沒有這樣機械式的看法。馬克斯主義講思想掌握了羣衆，便變成物質力量。又說哲學的任務是要改變世界。換句話說，上層建築領域內的東西，一旦被人接受了也可加强下層基礎，而不再是單純的上層建築了。這裏可以看見思想的能動性或主動性。當然牽涉到自由與必然的問題，這方面哲學家討論得很多。我記得十幾年前 Sidney Hook 編過一部有關 Determinism And Freedom 的論文集，裏面的文章專門在哲學上及其他方面分析自由與必然的關係。其中對正統馬克斯主義關于意識與存在問題的內在矛盾和困難，有所摘發。近年來這個問題在哲學上仍是爭論不已。

現在我們不能深入地討論哲學問題。讓我們回到你們提出的列寧和毛澤東關於文藝問題的說法。毛澤東在延安文藝座談會上的講話，我曾看過，但它强調的問題之一是在黨的文藝路線下如何爭取團結黨外文藝工作者。這大概是四十年代的方針，因爲當時採

抗日統一戰線政策，所以小資產階級作家和資產階級作家雖然想法不一樣，但只要同情革命，都可歸併到共產黨旗幟之下，共同從事抗日文藝活動。這一點，在今天講，已經是明日黃花了。文藝是革命事業的齒輪和螺絲釘，毛澤東就引用了這句話並加以發揮。照這種說法，當然沒有創作自由可言。因爲對革命只許歌頌，不許暴露。理論上可以這樣說，但在實踐上仍有困難。因爲毛澤東也承認在政治標準之外還有藝術標準，除了普及之外，還有提高藝術水平的問題。如果藝術另有標準（那怕是次一級的，服從于另一更高的標準），那就不能不給作家以適當的自由和自主。否則永遠照本宣科，怎麼可能再有什麼提高呢？嚴格的講，自由與必然，我們當然要追溯到黑格爾甚至中古神學中的自由意志論。馬克斯主義的講法又要以恩格斯的反杜林論最爲典型，反杜林論第十一章就講自由與必然的關係。最簡單的方式，就是說，所謂自由就是認識必然，掌握規律。這種講法在中國亦不是沒有，中國講道德修養，「道」是必然的，是最高規律，孔子說：「從心所欲，不踰矩。」這兩句話要連在一起講，從心所欲是自由，但並不是想怎麼想便怎麼想，要不踰矩，就是還有規矩，這是必然。自由和規律當然是連在一起的。這個道理很簡單，中國孔子二千多年前便講過這樣的話。又如孟子說「大匠能與人以規矩，不能與人巧」。這裏規矩卽是規律，巧則是自由，是運用規矩到圓熟的境地才有的自由。孟子這句話後來被應用到文學創作方面，更應該和馬克斯主義的理論連繫起來

看。世上的事物當然有規律，但有些東西的規律並不容易掌握到。譬如對自然，我們在科學上還在摸索。但比古人已有很大的進步了。爲什麼我們今天才能上月球呢？因爲我們對自然規律掌握得多了些。科學成就少，便沒辦法上去。我們認識的規律愈多，我們便愈有自由。可是規律和自由並不完全是一回事。掌握規律可以使我們獲得自由，這是不錯。譬如說，掌握了現代各種科學的規律之後，我們便能上太空，登陸月球。但是我們要上太空，登陸月球這個觀念本身，並不是由使我們能上太空的科學規律決定的，也就是說這個觀念本身可以看作是一個自由，和科學規律不在同一層次之上。再舉一個法律上的例子。如果一個人因爲神經錯亂而犯了殺人罪，由於他是在心理上被決定了的，法律可以判他無罪。這就是說，他殺人時喪失了理智，並不是自由的。所謂心理上被決定，是假定人通常是理性的 rational，一旦他在非理性 irrational 或不正常 insane 狀態下做了錯事，如殺人，他是沒有自由意志的，因此他對他自己的行爲不必負法律上的責任。這條法律的用意本來很好，但也不免有人會利用它來進行犯罪而逍遙法外。這個例子可以說明兩點：一、法律上，一般仍然肯定人在正常狀態下有自由的意志；二、也有人明明是自由的，而硬說自己是被決定的。可見自由和決定之間很不容易劃清一道界線。把這個說法引申到文藝和革命的關係上來，我們也可以說，即使我們承認文藝是革命事業中的齒輪和螺絲釘這個大前提，我們還得要問：誰來決定在某種革命的特殊要

求下製造某種特殊形式的文藝螺絲釘呢？譬如胡風所說的「五把刀子」究竟應該由誰來決定？怎樣決定？就算「刀子」是必要的，那麼，爲什麼是五把，而不是四把或六把呢？所以追問到最後，總有一個層次要觸及主觀判斷的問題，也就是自由的問題。我想，我們恐怕不好用列寧那句話輕率地或粗暴地抹殺文藝創作自由或一般的學術自由吧！

問題尚不止於此。我們如果把決定論逐層升級，最後我們當然可以得到「一切都是被決定」的結論。那當然根本就沒有所謂自由的問題。但如果是這樣，則一切限制或壓迫學術自由的努力都變成不必要的了。因爲一切錯誤思想、錯誤路線也都是被決定的。並且，我們壓制學術自由的主觀努力，其本身也非是被決定的不可。主觀努力既是被決定的，它就不可能是眞的主觀，而只能是盲目的。這就變成了恩格斯所說的哲學家的「假意識」(false consciousness) 了。再換一種說法，認爲自由是掌握了規律的結果。我們還得要問，在未掌握規律之前，在尋求規律的過程之中，我們有沒有自由呢？需不需要自由呢？你當然可以說，我們尋求規律的自由，它本身也是規律所給予的。那麼我們不妨把這個論證也逐步上推，逐層升級。最後我們依然得承認，無論我們的始點在那裏，我們最初總得有一點自由才能找到初步的規律。所以沒有自由便無法摸索到規律，以獲得更高的自由，這一點似乎從來沒有得到應有的注意和强調。我們可以承認，

文明的進步是由於人類不斷地擴大對于規律（自然和社會）的認識和掌握。規律掌握得越多，我們就有更多的自由。但是這種進步是規律給我們的呢？還是自由給我們的呢？我相信是自由給我們的。我們要有分析研究的自由。那麼，我們爭取的學術自由，也可以說就是要爭取掌握規律的自由。我們强調學術自由的重要性，其最基本的原因就在這裏。

問：另一種反對學術、文藝有自由的理由，其看法是從資本主義社會的現象而來的。其一是資本主義的學術，常常與現實脫節，與人民大衆無關，與建設國家無關。其二是，資本主義社會的文學藝術（包括電影、出版物等）大都流於庸俗、無聊、灰色、蒼白，而其目的純爲賺錢。這兩種看法是相當普遍的，尤以後一點，實使許多青年感到失望，更贊成「社會主義」對文化、學術的「統制」政策。可否請先生分析一下這個問題？

答：資本主義社會裏的自由會帶來不好的後果，像你們指出的兩點，基本上我很同意。可是，美國和其他西方國家黃色泛濫，以及沒有意義的作品的流行，眞想要控制也很費斟酌。就是說，你要禁止某些東西，控制某些東西，結果會有副作用，那麼連好的也一起禁掉。你要容許一點自由，那麼壞的，却又跟着一起來。等於說，一個園丁種草，你想一根雜草都沒有，便會連好草也一起鏟掉，你要說把壞草除掉，小規模亦不是

做不到，但是大規模地，澈底地做就有問題。譬如在全國範圍內來立一個法，只能容許某些正當的自由，不容許不正當的自由，這在法律條文上，便費盡腦筋。而就一般社會來講，善與惡 (good and evil) 總是常常競爭的，所謂「道高一尺魔高一丈」。無論你立了多嚴厲的法，商人爲了賺錢，他總可以想出種種辦法，鑽法律的漏洞。所以黃色無聊的東西怎樣能够不出現?但這個問題我們又不能只看一面，美國資本主義社會的自由也有它可取的部份。例如在學術研究上出版了許多好的東西，我們也要看它好的一面，你不要只看它黃色的、灰色的一面。

我們不好說黃色、灰色的書刊和電影便代表了美國的整個出版事業和文藝界。其實，並不然。我們要看它的科學雜誌，學術雜誌，以及許多 paperback 的書。價錢比較便宜，本身亦有很高的學術價值，可以不斷提高社會上的知識水準。所以就言論自由、出版自由說，壞的一面，固然是有，好的一面，也不能忽視。怎樣把出版事業變爲更有意義，當然是很重要的事，但解決之道，並不是完全取消出版自由。完全取消出版自由，固然不再有黃色泛濫問題，但也許還有其他什麼色的問題。過份控制也會產生因噎廢食的後果。清規戒律太多，作家將不知從何落筆，以致大家都不敢寫東西。即使寫出來，也因爲顧忌太多，本來的創作構想也早已變了樣子。自由與控制之間沒有清楚明白的答案，其中的利弊要看我們自己怎樣選擇。

從另外一個角度說，社會進步、政治進步、國家有確定的文藝政策，也不見得可以保證偉大的、甚至够水準的作品一定出現。我們請看看，近幾十年來，有甚麼偉大的作品，可以跟古代比的。現在，在大陸最暢銷的，也許還是水滸傳、紅樓夢。今天我們在香港書店看得到的大陸出版的書籍，紅樓夢水滸傳等古典小說還是賣得很好。專制時代的清朝可以產生紅樓夢這般偉大的作品，那麼，爲什麼今天沒有呢？我不相信中國幾億人中沒有好的文學人才。是不是顧忌多了？還是由於別的原因，創作不出來。今天我們是更偉大的時代呀！照李希凡的說法，曹雪芹是處在一個灰色的、沒落的、封建的社會，和現在是不能比的。但照我所知關於曹雪芹的寫作經過，儘管他在生活上，甚至其他方面，都受到很多限制，至少他的創作本身沒有受到什麼政治標準的干涉。所以，這一點，我們要好好反省一下，到底我們要做什麼選擇，紅樓夢的例子更可以用來說明，自由創作與革命和建設國家有關無關這一問題。曹雪芹的作品，無論從動機說，或從當時的社會效果說，都與人民沒有顯著的關係。當他在寫作的時候，他明明說自己「無才去補天」，他沒有什麼革命或建設的雄心壯志。

在清代讀紅樓夢的人，我們所知道的也都是些滿族沒落的貴族，或知識分子。紅樓夢與民衆究竟有何關係？但是，今天跟人民便有很大關係了，是不是？這是眼前的例子。紅樓夢與水滸傳不同，水滸傳是民間講故事講出來的，所以一開始就與人民有關，

紅樓夢最初只有稿本、抄本，沒有正式發表，只有少數知識分子看得到。而且在清朝可算是一部禁書。到清末民初才慢慢有人研究，但也限于少數知識分子。可是今天是不是到了人民手上呢？所以與人民有關無關，恐怕不能當時就決定，也不是十年、二十年可以下得斷語的，這要經過長時間的考驗。今天已有大批作家在有意識地創作與人民大衆有關的作品了。作家們下鄉去學習，到工廠裏去學習，去直接體驗人民的生活，所寫出來的東西，當然直接和人民有關係。可是這些作品是不是都爲人民所接受、所歡迎呢？並且，即使作品在一個時期內受到歡迎，以後又會不會出問題呢？所謂社會效果又是根據什麽標準來訂立的呢？一個作家也可能寫出一部很好的作品，因爲後來政治上犯了錯誤，就把這個人以前寫的很好的東西也禁止了，這在中國成語叫做因人廢言。中國知識分子一向反對因人廢言。一個在政治上犯了錯誤的人，甚至犯了嚴重錯誤的人，他所說的話可能還涵有眞理的成份。明清兩代的文字獄，因人廢言的事例就很多。可見這是中國的老傳統。我不贊成這種作風。文學創作也好，學術研究也好，一個人的作品與他在政治上的是非應該分開。這一點蘇聯也未能全免，不過好像沒有中共那麼嚴格。也許是傳統的關係吧！像普列漢諾夫寫了論一元論歷史觀之發展，是馬克斯主義中一部好作品，曾得到列寧的讚揚。普氏後來在政治上也出了問題。但他這部書始終流傳。可見蘇聯有時並不把人與他的作品完全混爲一談。這是一個非常明顯的例子。

學術自由誠然會帶來不好的副產品，如無聊、灰色之類。但這並不是完全沒有辦法補救的。放縱的自由，今天沒有人會同情。我在一開始已指出，我們只希望有一種「不完全的學術自由」。可是另一方面，如果我們限制自由太甚，結果害處可能更大，可能變成空白、變成貧乏。所以，這中間的利害得失，很費斟酌。究竟怎麼選擇只好因人而異。但我自己的意見很確定。如果只有兩條路讓我選擇，我寧可接受學術自由，雖然它帶來一些不好的後果。我不希望思想界、學術界、文藝界爲一種空白和貧乏的空氣所籠罩，個人創作經過太多的外在控制和檢查以後，它的創造性已慢慢的給磨光了。在這樣情形下，所產生的東西勢必都成刻板文章。古人所謂「黃茅白葦，一望皆是」，就指思想和藝術的貧乏而說的。

所以，如果我們認爲文化的多彩多姿是一個基本價值的話，我們必須有適當的自由。百分之百的自由，開始的時候我已經講了，是不可能的，事實上也從來沒有存在過。但不能說沒有百分之百的自由，就說一點自由也不許有。這是兩回事。我覺得在政治安定、社會有自信心的狀態之下，讓學者、作家、藝術家，自由地發揮他們的創造力，是提高人類文化水平的唯一道路。有這種自由，或是沒有這種自由，借用毛澤東的話來說，這裏是有「文野之分、粗細之分、高低之分」的。

問：堅持學術必須自由的人，既認爲那是推動社會進步的主要動力，是發揮人類創

造性、好奇心的必要條件，這種看法是否有人類進步史實爲依據呢？

答：學術自由有什麼好處，爲什麼那是推動社會主要的動力，這些問題我們在上面已多少提出了解答。但是我們不能把學術文化和知識分子 intellectual 的問題完全分開。知識分子縱然不是文化創造的唯一人羣，但畢竟起過重要的歷史作用。知識分子在俄國是所謂 intelligentsia。歷史學家和社會學家討論得很多。這個階層是非常有用的，爲什麼有用呢？我們先從社會學的觀點來講。我們要看一個社會有沒有活力，着眼點之一是要看它有沒有 free floating resources (自由流動資源)，free floating 就是自由流動，這是非常重要一個概念。free floating resources 不單包括人才，還包括物資。物資也是要有流動的。譬如中國古代講藏富於民，財富要藏在民間。因爲財富若集中於中央政府的話，遇到有好大喜功的帝王如漢武帝，或窮奢極侈的如隋煬帝，可能不用幾年就浪費光了。但是財富藏于民間，反而比較可靠些。遇到國家有危機，急需錢用，政府隨時可以徵調，今天美國也可以講是藏富於民。最近美國猶太人幫助以色列，一下子就有很多錢捐出來，錢從那裏來呢？當然從民間來。如果錢都在政府的手上，政府不一定肯拿出來，而且也不便拿出來，因爲會引起外交上的困難。因此，可以看出來，社會上有 free floating resources，也有可以應付危機的好處。以上是講物資方面。現在再講知識分子方面。知識分子、社會學家一般都認爲不屬於任何特殊的階

級。但是若有人根據某種教條硬說我是某一階級，硬給我帶個帽子，在某種情況下，我也只好忍受，甚至承認。不過我心裏是不能服氣的。知識分子可以有階級傾向，但這種傾向也是可變的。他絕沒有固定的階級隸屬性。

知識分子不屬於某一個階級，正是「知識分子」Intellectual 的特徵之一，他不代表特定的階級，他是 free floating，自由游動的，像中國過去的游士，游是東跑西跑，游就是流動的意思。游士是社會的力量，是藏在社會上的各種各樣的才源，看你怎樣用。它有沒有價值，要看國家是不是善於運用。財富可以運用，人力也可以運用。所以 free floating resources 這個觀念，我們應該强調。這是社會學的觀點。記得最初是 Max Weber 提出來的，後來別的人又加以發揮。我想中國的知識分子，最特有的性格，是他不把自己等同於任何一個特定的階級。他可以代表不同的階級說話，譬如我們上面提到的「以天下爲己任」的觀念就表示並不屬於某一階級。他强調普遍性——天下。古代如此，近代社會複雜，知識分子的游動性就更顯著了。近代中國知識分子之勇於參加革命，甚至迫不及待地要「自我取消」，從主觀動機說，也是「以天下爲己任」的精神的一種變相或扭曲。他們也許有時替無產階級說話，也許有時又代資產階級發言，總之他們的階級是不固定的，是流動的。我們雖然不敢說，這是社會主要的動力，但確是相當大的一股動力。一個社會如果完全沒有 free floating resources，那

麼就會有逐漸僵化的危險。因此，這個流動性，我認爲相當必要。歷史上所謂異端，非正統以至反正統的人，大都是從 free floating resources，即從自由流動的人才方面來的。所以，從這一觀點看，古代的游士，或者游俠，(游士是文的，游俠是武的，文武兩方面在社會上都有)，都可以認爲是自由流動的才源。而且都爲專制政治所不容。漢代就是如此，漢代的所謂酷吏專打擊游俠。而酷吏大致以法家成份爲多。漢代的辦法是取消游士、游俠，取消地方上的小集團。從這些方面可以看出來，專制政府基本上是討厭 free floating resources 的。這一點自然不難理解，因爲 free floating resources 對中央集權不利。並且，自由流動資源太多了，也確會影響整個社會的安定。我在這裏也絕不是無條件的提倡它。

在漢代專制政府之下，社會上最大的財源如鹽、鐵，也要由政府來控制，這也是限制 free floating resources 發展的一個方式，總之，專制政府要把 free floating resources 減到最小限度。

但從另外一方面看，如果讓社會上保持一定程度的 free floating resources，它可以成爲社會上一種源頭活水。人類學大師 A. L. Kroeber 寫過一本書 Configurations of Cultural Growth 是一本很有名的書，他雖是人類學家，但喜歡研究歷史。在這本書裏，他把大量資料，說明世界幾個主要文明的成長型態。他把哲學、科學、文

學、以及各種藝術都分專章研究。但是有趣的是，他的研究顯出，歷史上很多創造性的時代，大都是天才能自由發展的時代。卽有大量的天才湧現，clusterings of genius，用中文講就是天才輩出或人才輩出。在他的實例中，如西方的古希臘與西歐文藝復興都有大量天才同時產生，恰好這正是有學術自由的時代。他是一個人類學家，他的方法是經驗科學的。我們根據他所展示的資料，可以看出天才輩出和學術自由之間是有關聯的。學術自由至少在科學上，在哲學上，在藝術上爲天才的發展提供了必要的條件。

在我們中國歷史上，春秋戰國就是人才輩出的時代，同時有許多思想家出現。這不能不說是和當時的自由環境有關係。百家爭鳴、百花齊放，沒有自由是辦不到的。又如宋代，也是人才輩出的時代，而且不限於某一方面。陳寅恪先生就認爲宋代是中國歷史上思想最自由的一朝。事實上以中國之大，隨時隨地都有天才人物，只看有沒有機會發展罷了。所以中外的歷史事實告訴我們，社會上有適當的自由，保存適量的 free floating resources 使聰明才智得以充份發揮，不祇對中國文化有貢獻，而且也會對整個人類文化的發展有推動作用。

研究專制政治的學者說，分辨民主和專制的方法之一，便是看社會和政府之間是怎樣的一種關係。是政府控制社會呢？還是社會監督政府呢？一個社會能不能發揮監督政

府的功能，恐怕就得看它是否具有充份的自由流動的人力和物力。而基本學術自由之有無，以及一般自由幅度的大小，便正是一個社會有沒有活力和潛力的最準確的試金石。

試論中國文化的重建問題

董仲舒在著名的「天人三策」的第一策中對曰：「故漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。古人有言曰：臨淵羨魚，不如退而結網。今臨政而願治者七十餘歲矣，不如退而更化；更化則可善治，善治則災害日去，福祿日來。」

董仲舒對策之年雖在史家之間尙有爭論，但上距漢之初興約七十年左右則是不成問題的。這是漢代統一以後從政治建設轉向文化建設的一個重大關鍵。董子所說的「更

化」後來便成了中國史上最著名的「崇儒更化」，儒家思想從此在中國取得了正統的地位。無論我們今天對於儒家的看法如何，這一歷史事實至少告訴我們：在中國的傳統觀念中，政治是要建立在文化的基礎之上的；這就是所謂「更化則可善治」。

從辛亥革命到現在恰好七十年了。在這七十年中，中國也始終是處在「臨政而願治」，但不曾「退而更化」的狀態之中。其間雖也曾發生過「五四」運動，是屬于文化思想方面的革命，然而爲時甚暫，並且很快地便爲政治運動吸引以去。所以認眞地說，中國近數十年來在文化思想方面的成績，依然是有限的。承「中國時報」的好意，一再希望我在辛亥革命七十周年之始，對文化問題略抒所見。但是由於文化重建的題目太大，我祇能就根本態度方面表示一點個人的看法，粗疏淺薄將是不可避免的。

自十九世紀末葉以來，關於中國傳統文化的問題便不斷有人提出討論；「五四」以後，中西文化的爭議更是高潮迭起。這些討論和爭議在當時雖然沒有獲得共同的結論，但是多少也發生了一些澄淸觀念的作用。時至今日，大概已沒有再堅持「本位文化」、「全盤西化」、或「中體西用」種種舊說法了。以前談文化問題的人往往顯露兩個傾向：第一、他們將複雜萬狀的文化現象在文字上加以抽象化，並進一步用幾個字來概括整個文化傳統的精神。第二、這種抽象化又引起一個不易避免的傾向，卽以爲具體的文化現象也和抽象的觀念一樣可以由我們任意擺佈。上面所說「本位文化」、「全盤西

化」之類的態度便是這種傾向下的產物，其基本假定是人們（其實只限于少數知識份子）可以主觀地、片面地決定文化發展的方向。我在本文中將儘量避免這兩種傾向，但是並不否認我們的自覺的努力可以有助于文化的發展。大體言之，在思想和價值的領域內，如果客觀條件允許，我們是可以通過持續不斷的努力而有所創新的。中外歷史上，這樣的例證多不勝舉；十八世紀歐洲的啓蒙運動和本世紀之初中國的「五四」新文化運動尤其是最有力的證明。

另一方面，我們今天討論中國文化的重建問題，在基本觀念上已和四、五十年前的「全盤西化」論者截然不同。這幾十年間學術界（尤其是人類學）關於文化的探討，以及許多非西方民族的文化發展都加深了我們對文化變化的瞭解。文化雖然永遠在不斷變動之中，但是事實上却沒有任何一個民族可以一旦盡棄其文化傳統而重新開始。克拉孔 (Clyde Kluckhohn) 曾指出，一個社會要想從它以往的文化中完全解放出來是根本不可想像的事。離開文化傳統的基礎而求變求新，其結果必然招致悲劇。德國一九一九年所頒行的威瑪憲法（Weimar Constitution）便是顯例。這個憲法作爲一個抽象的政治文件而言是相當精采的，可謂民主精神的充份體現。但由於它完全脫離了德國文化背景，因此施行起來便一敗塗地，最後竟導致希特勒的崛起，釀成大禍。克拉孔指出，這部憲法的出發點便是人事的改革可以不顧文化條件而一切從頭作起。(見Clyde Klu-

ckhohn, Culture and Behavior, A Free Paperback, 1962, P. 70) 其實威瑪憲法雖然失敗，尙不失爲理性的產物。至於企圖用非理性乃至反理性的方式來消滅自己的文化傳統，如中國大陸上那種荒謬絕倫的「文化大革命」，其結局之悲慘更是有目共睹的了。所以今天已不再發生所謂「西化」的問題，更不必說什麼「全盤西化」了。現代的科學與技術在文化上顯然具有中立性；經濟發展也已證明可以適應於各種不同的非西方的文化環境。近來文化的討論之所以用「傳統」與「現代」來代替「西化」與「本位化」的舊名詞，決不是偶然的。在現代科技的强烈衝擊下，每一文化（包括西方在內）都曾經過一個「傳統」與「現代」互相激盪的歷史階段。並且由於各民族的文化背景不同，這種激盪的過程與結局也彼此殊異。換句話說，每一民族的傳統都有其特殊的「現代化」的問題，而現代化則並不是在價值取向方面必須完全以西方文化爲依歸。以前的人，把「西化」和「現代化」簡單地等同起來，顯然是一錯誤。

最近幾年來若干地區的文化動態更使我們眞切地認識到：今天世界上最堅强的精神力量既不來自某種共同的階級意識，也不出於某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最經得起時間考驗的精神力量。共產世界的分裂，如中俄衝突、中越衝突，分析到最後斷然有民族文化的力量在暗中推動。伊朗對西方文化特別是美國文化的强烈反抗，雖已越出理性的軌道，但其所表現的乃是民族文化意識的覺醒，則至爲明顯。伊朗的文化傳

統寄身於伊斯蘭教，亦正如波蘭的民族精神依附於天主教。波蘭天主教的精神權威往往超乎共產黨的領導效能之上，這尤其是文化力量大於政治力量的明證。

基於我們今天對文化的認識，中國文化重建的問題事實上可以歸結爲中國傳統的基本價值與中心觀念在現代化的要求之下如何調整與轉化的問題。這樣的大問題自然不是單憑文字語言便能完全解決的，生活的實踐尤其重要。但是歷史告訴我們思想的自覺依然是具有關鍵性的作用的。自「五四」運動以來，中國文化重建所遭遇到的挫折至少一部份是由於思想的混亂而造成的。自康有爲的「大同書」以來，各種過激思想一直在不斷地掩脅著中國的知識界，最後竟使中國爲共產主義的狂潮席捲而去。這一文化悲劇決非任何歷史決定論所能解釋得清楚的。沒有任何客觀的證據可以使我們相信，中國近代社會經濟和政治的發展必然要歸向共產主義。如果近數十年間中國知識界對中、西文化的異同在大關節上具有基本的瞭解，我敢斷言，馬克思主義是絕不可能成爲今天中國大陸上的官方哲學的。馬克思主義在西歐和日本都曾長期地活躍著，但却始終停留在各種思潮之一的階段。這一事實最足說明中國近代思想的貧困。

造成中國思想貧困的客觀因素當然很多，不過從主觀方面來看，中國學術思想界本身也不能完全辭其咎。七十年來，中國並沒有一個持續不斷的文化建設的運動。前已指出，「五四」新文化運動，不幸變質太早，還來不及在學術思想方面有眞實的成就，便

已捲入政治漩渦中去了。這和西方的「文藝復興」、「啓蒙運動」或中國的「理學運動」都無法相提並論。古人說「禮樂所由起，百年積德而後可興也。」近代中國便正缺少這樣一個「積德」的階段。但問題並不完全在於政治社會情況的不安定，以致學術工作無從循序漸進。更重要的是多數文化運動的領導人物仍然擺脫不了「學而優則仕」的傳統觀念的拘束，因此不能嚴守學術崗位。在他們的潛意識裏，政治是第一義的，學術思想則是第二義的；學術思想本身已無獨立自足的意義，而是爲政治服務的事物。自康有爲著「新學僞經考」、「孔子改制考」以來，這種偏向便愈來愈顯著。不但治中學者如此，治西學者亦復如此。一般傾慕西方文化的人在取捨抑揚之際也缺乏眞知灼見；他們往往對自己還沒有十分弄淸楚的東西，已迫不及待地要用之於中國政治和社會的改造上面。這種輕率而又輕薄的態度不但與西方「爲知識而知識」的精神完全背道而馳，而且也和中國人所一向講究的爲學須分本末人己的傳統大相逕庭。王安石是一位用學術來改造政治的偉大人物，他便曾把學術與政治之間的領域作了恰如其分的劃分。他說：

> 「為己、學者之本也。……為人、學者之末也。是以學者之事，必先為己，其為己有餘，而天下之勢可以為人矣，則不可以不為人。故學者之學也、始不在於為人，而卒所以能為人也。今夫始學之時、其道未足以為己，而其志已在於

為人也，則亦可謂謬用其心矣。謬用其心者，雖有志於為人，其能乎哉！」

（『臨川先生文集』卷六十八「楊、墨」）

中國近代從事文化運動的人便不幸而犯了「其道未足以爲己，而其志已在於爲人」的大病。

以往的失敗對我們有絕大的啓示。文化建設必須立足於學術思想的深厚基礎之上；這是需要堅毅的精神和長期而艱苦的努力才能獲得的。七十年來，我們都在「臨淵羡魚」的心理狀態下蹉跎過去了，但「退而結網」的工作却始終沒有認眞地進行，這是今後必須補足的一課。

中國傳統中的基本價值與中心觀念如何轉化？這個問題太大，沒有人能給予簡單的答案。就學術思想的範圍之內所能作的努力而言，我個人在經過了愼重的考慮之後，願意提出以下幾點建議：

第一、現代性格的文化重建和董仲舒時代的崇儒運動不同，它絕不能基本上依賴政治力量。以西方文化而論，其現代性正表現在從中古政敎合一的局面中解放出來。這個發展始於文藝復興，至啓蒙運動 (Enlightenment) 而正式完成。漢代去古未遠，且有秦代以吏爲師的先例，所以董仲舒的「更化」仍走的是官師合一的「復古」道路。事

實上，中國史上的重要文化運動無不起源於民間，先秦諸子、六朝玄學與佛學、宋明理學都是如此。但這些運動最後往往流爲官學，因而失去其活力。兩漢的經學，唐代的三教講論，明、清的程朱正學都是顯證。今後的文化發展必須要突破這一傳統的格局。學術和文化只有在民間才能永遠不失其自由活潑的生機；並且也唯有如此，學術和文化才確能顯出其獨立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是這並不表示學術與文化必然是和政府處在對立的地位，或與政府不發生任何關係。在現代化的社會中，學術與文化有時可以是一種「批判的力量」，但這種批判的鋒鋩並不是專門指向政府的。另一方面，政府對學術與文化則有從旁支持與獎勵的責任；這種支持與獎勵又往往是和現代化的程度成正比例的。我說「從旁」，其意在强調學術與文化自具獨立的領域，政府祇有提供經費的義務，而無直接干涉的權力。當然，學術與文化脫離了政治的控制之後還會遭到其他問題的困擾，但是問題的性質已變，是現代的而不是傳統的了。

第二、如果如上面所說，文化重建涵蘊着傳統觀念與價值的轉化，那麼，政治與學術思想之間的關係必須作新的調整，卽不再是第一義與第二義的關係。根據中國傳統的理論，道統本當在政統之上；學術思想較之政治是更具有根本性質的人類活動。然而以實際情形言，政治在整個中國文化體系中却一向是居於中心的位置。傳統社會的人才幾乎大部分集中在政治方面，便是明證。自漢代經學與利祿相結合以後，學術思想的領域

便很難維持它的獨立性，而成爲通向政治的走廊。從博士制到後代的翰林制，傳統的學術機構是附屬於政府的，因此並沒有自主的力量。大體而論，中國歷代的學術是靠少數學者以私人的身分來維持的。宋、明儒者如周、張、二程、朱、陸以至陳白沙、王陽明等人，其學術皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且還被斥爲「僞學」、異端。二程、朱子、陽明都時時憂慮科擧會妨害眞學術。這尤可見學術領域受政治力量衝擊之一斑。傳統中國所謂讀書人之中，絕大多數是爲了功名利祿而讀書的。其中偶然也有因習擧業而接觸到聖人之道，便從此轉向學術方面的，但畢竟是太少了。在這種風氣的長期薰陶之下，中國知識份子無形中養成了一種牢不可破的價值觀念，卽以爲祇有政治才是最後的眞實，學術則是次一級的東西，其價值是工具性的。這種觀念在近代史上的具體表現便是把一切文化運動都化約爲政治運動。不但「五四」新文化運動終結於政治分裂，其他許多規模較小的文化活動最後也都經不起政治浪潮的衝擊。另一方面，不少從事於政治活動的人也往往在開始的時候假借學術或文化的名義。換句話說，政治永遠是最後的目的，學術與文化不過是手段而已。在這種情形之下，學術與文化是談不上有什麽獨立的領域的。因此在今後文化重建的過程中，我們必須要徹底改變看法，牢牢地守住學術文化的崗位。現代中國最流行的錯誤觀念之一便是把一切希望都寄託在政治變遷上面——無論是革命式的或是改良式的。一般知識份子似乎認爲只有政治變好了，

中國的文化、社會、經濟各方面才能跟着起變化。這種想法的後面不但存在着一種急迫的心理，而且也透出對政治力量抱有無限的信任。後者正是中國傳統所留下來的成見。戊戌政變時王照主張先多立學堂，改變風氣，然後再行新政。這是從文化到政治的一條正路。但是康有爲不以爲然，他對王照說：「列强瓜分就在眼前，你這條道如何來得及?」無可諱言，康有爲的想法在今天中國仍然是十分普遍的。

我們今天不禁要問：何以近百年來我們這樣重視政治的力量，而在中國現代化的整個過程中政治竟是波折最多、進步最遲緩的一個環節呢?撇開中國大陸全面墮退爲個人專制這一事實不談，卽使是在許多號稱追求民主的中國知識份子身上，我們也往往看不到什麼民主的修養。這最足說明政治的是一種浮面的東西，離不開學術思想的基礎。近代中國政治素質的普遍低落正反映了學術思想衰微的一般狀態。在學術思想方面未發生建設性的根本變化之前，政治方面是不會突然出現奇蹟的。因此，我願意鄭重地指出，任何對於中國文化重建的新嘗試都不能不從價值觀念的基本改變開始，那便是說：我們必須把注意力和活動力從政治的領域轉移到學術思想的陣地上來。這一觀念上的轉變不但是現代化的一個先決條件，而且也符合中國傳統關於政治與學術之間的理論分野，這種分野不幸在實踐中遭到長期而嚴重的歪曲，現在似乎是到了必須澈底改正的時刻了。

第三、我想非常簡略地談一談有關文化重建的實質內容的問題。七十年來一切關於

中國文化重建的問題其實都可以歸結到一個問題，卽在西方文化的衝擊之下中國文化怎樣調整它自己以適應現代的生活。因此今天中國所謂文化重建決不僅僅是舊傳統的「復興」問題。近代中國雖屢經戰亂，但並沒有遭到中古歐洲被「蠻人」征服的命運，在文化上更沒有進入任何「黑暗」時代。「文藝復興」(Renaissance) 在中國的出現是既無必要也不可能的。許多人所深爲慨嘆的中國傳統文化的衰落其實乃是在西方文化衝擊下的蛻變歷程。用我們今天的眼光來回顧，這個歷程中誠不免充滿著非理性的盲動。但這恐怕只能歸咎於無可避免的歷史命運。因爲近代中西文化的接觸並不是事先計劃好的，而且在中國一方面，更是完全沒有任何心理準備的。從這一意義來說，我們祇好接受這個歷程是既成的事實，而毋須過分地惋惜。文化重建決不意味著我們要回到十九世紀中葉以前的歷史狀態。誰都知道那是不可能的。

如果我們所期待的文化重建無可避免地要包涵著新的內容，那麼西方的價值與觀念勢將在其中扮演重要的角色。事實上，由於近百餘年來各種西方的價值與觀念一直不斷地在侵蝕著中國，中國文化早已不能保持它的本來面目了。現在的問題祇是我們怎樣能通過自覺的努力以導使文化變遷朝著最合理的方面發展而已。

提及文化的方向，我們便自然地想到「五四」的新文化運動。這是中國近代史上第一次具有明確的方向的思想運動，卽所謂民主與科學。今天回顧起來，我們當然不難看

出「五四」時代人物在思想方面的許多不足之處。最重要的是他們對科學和民主的理解都不免流於含糊和膚泛。至於他們把民主與科學放在和中國文化傳統直接對立的地位，那更是不可原諒的大錯誤。但是就中國文化重建的方向而言，民主與科學確代表現代文明的主要趨勢。「五四」所揭示的基本方向通過六十年的歷史經驗而益見其爲絕對的正確。我們稍稍追溯一下「五四」前後中國社會的實際狀態，便不能不承認新文化運動在當時確曾發揮了心靈解放的絕大作用，這是一個無可爭辯的歷史事實。

民主與科學雖然是近代西方的觀念，但是它們和中國文化並不是互不相容的。英國的李約瑟曾一再強調中國自有其科學的傳統，民主作爲一種尊重人性的政治理想而言，也和儒家與道家的一些中心觀念有相通之處。因此，我們接受民主與科學爲文化重建的起點並不意味着走向西化之路。這裏用「起點」兩字是表示兩重意思：第一、離開了民主與科學的現代化中國是不可想像的事；這是文化重建的基本保證。因此我們今後仍然要繼續高擧民主與科學的鮮明旗幟。第二、我們已與「五四」時代的認識不同，民主與科學絕不能窮盡文化的全幅內容。道德、藝術、宗教等等都需要經過現代化的洗禮，但是並不能直接乞靈於民主與科學。「五四」以來形成思想主流的「實證主義」(Positivism)的觀點必須受到適當的矯正。換句話說，文化重建雖以民主與科學爲當務之急，然而在民主與科學之外仍然大有事在。

今天重新肯定「五四」在文化方向上的正確性是十分必要和適時的。最近二三十年來，我們常常看到不少愛護中國文化的人對「五四」的缺點嚴加譴責並進而否定它所代表的文化方向。「五四」時代的人對中國傳統文化，特別是儒家的攻擊誠然失之過激，這是不必諱言的，這種激烈的態度也是近代西方啓蒙運動的一個基本特色。十八世紀伏爾泰、狄德羅等人對基督教傳統的攻擊也同樣不免過火。但是，另一方面，如果我們把當時的教會和在社會上流行的種種黑暗的習俗連繫起來看，我們便自然會對這些啓蒙思想家的激越情緒產生一種同情的瞭解。連理性主義大師康德都因爲有關宗教的言論而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我們在評價「五四」的時候也必不可由於事過境遷之故而把「五四」的思潮和當時的歷史背景完全割裂開來。當我們看到民國初年北京、上海十七、八歲的少女還在「禮教」的壓力之下爲未婚夫「殉節」時，恐怕只有最無心肝的人才能爲「餓死事小，失節事大」的話辯護吧！康德認定啓蒙的精神是：「人必須隨時都有公開運用理性的自由。」（"The public use of one's reason must be free at all times"）「五四」的原始精神正是如此，即不受一切權威的拘束，事事都要問一聲：「爲什麼？」

我決不是無條件地頌揚「五四」的文化運動，更不以「五四」爲滿足。恰恰相反，我們早就應該超越「五四」的思想境界了。但是由於「五四」在學術思想方面缺乏眞實

的成就，當時所提出的民主與科學到今天還依然大部份停留在理想的階段。所以在我們要求超越「五四」的同時，我們還得補上「五四」時代未能完成的思想啓蒙的一課。由於最近二三十年來中國大陸在文化上一直是處於「逆水行舟」的狀態，今天知識份子尤其迫切地感到有「再啓蒙」的需要。因此無論「五四」本身具有多少缺點，它所揭示的方向在今後文化重建的過程中都必須獲得肯定。

一方面肯定「五四」的啓蒙精神，另一方面超越「五四」的思想境界，這就是中國文化重建在歷史現階段所面臨的基本情勢。在結束本文之前，讓我對超越「五四」的思想境界這一點再略作說明。

前已指出，自清末以來中國思想界一直是處在一種不健康的急迫心理的壓力之下。「五四」時代的人物也不例外，因此視野和胸襟都不够開濶。他們往往不能對中西文化在道德、宗敎等精神層面所遭遇到的現代危機有任何深刻的同情和理解。不但中國的理學和佛敎僅成爲抨擊的對象，西方的基督敎和唯心論一系的哲學也得不到公平的待遇。至少「五四」的主流思想是顯然帶有這種粗暴的傾向的。在這一類的偏見方面，我們今天自然沒有理由再步「五四」的後塵了。

文化重建必須建立在對中西文化的眞實瞭解的基礎之上。這正是我們幾十年來應該從事但是却沒有認眞進行過的基本工作。中西文化傳統都包涵着非常複雜的歷史成份，

決不是三言兩語所能概括得盡的。我們有時爲了討論的方便，不免要用某些簡單明瞭的概念來對中西文化作一種總提式的描述。例如有人說中國文化是靜態的，西方文化是動態的；也有人說前者是知足的，後者是不知足的；更有人說前者是德性的，後者是智性的。這種概括式的對照當然並不全是毫無根據的胡說，但是如果運用得不當却最能引致認識的混亂和思想的貧困。「五四」以來好幾次所謂「文化論戰」都足以說明這種情況。所以就文化重建的主觀條件言，我們首先必須調整觀念，儘量保持一種開放的心靈，祇有如此，我們才不會重蹈以往論戰雙方那種偏狹武斷的覆轍。

中西思想傳統都不是和諧的整體，其中包涵了許多互相歧異以致衝突的成份。中國思想史上早已有儒、釋、道的三大系統，而每一系統之內又復有宗派之別。西方文化的來源是多元的，所以情形更是複雜萬分。宗教、哲學、科學、文學、藝術從來便各有獨自的領域，也各具不同的傳統。以眼前而論，西方世界在學術思想方面尤其充滿着內在的矛盾和緊張。撇開馬克思主義與非馬克思主義兩大壁壘的對峙不談，學術界便有所謂人文學與科學的「兩個文化」的衝突，哲學界也有英美分析傳統與歐陸的存在主義和現象論之間的爭執；在一般思想界，德國的「批判理論」(Critical Theory)現在正在向主流派的政治社會學說挑戰。這一派人特別强調知識的批判性格和解放效能。這是西方式的知行合一的理論，在思想上一部份淵源於馬克思所謂哲學的任務在於改變世界之

說。甚至在西方思想的核心部份，卽知識論的領域內，今天也大有異說競起的趨勢。科學哲學（Philosophy of Science）的最近發展已相當改變了以往實證論者對「科學」和「知識」所持的那種偏狹看法。在有些識解宏通的哲學家(如柏特南 Hilary Putnam)的眼中，文學、人文學、倫理學等也一樣具有「知識」的身份，不過與自然科學的知識不盡相同，不能「形式化」（unformalizability）而已。（可看 Putnam 的近作 Meaning and the Moral Sciences, Routledge & Kegan Paul, 1978)

僅僅以學術思想的主要流派而論，中西文化的內部已經是如此複雜，則如何斟酌盡善以消納西方思想於中國文化系統之中自然是一種不可想像的巨大工程。從前佛教傳入中國，從漢末到宋代，經過近一千年的發展才有理學出來總結了思想重建的歷史事業。但是佛教不過一種宗教，其最初的影響大體上僅限於信仰方面。西方文化之侵入中國，其衝力及影響面都遠非佛教所能比擬於萬一。中國人在尚未正式觸及西方思想之前，早已在政治、經濟、社會各種生活層面上受到西方文化的强烈衝擊。這種總體性的文化挑戰是中國史上前所未有的遭遇。如果佛教中國化的歷史經驗足供參考，那麼中西學術思想的眞正融合必將是一個長期的發展歷程。陳寅恪先生曾說：

「竊疑中國自今日以後，卽使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上旣不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其眞能

於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所詔示者也。」（馮友蘭「中國哲學史」審查報告三）

陳先生所推測的大方向自然不錯，但是我們必須注意：西方思想絕不能簡單地和佛教相提並論，佛教的基本立場是出世的，因此與中國思想的主流格格不入。西方思想則千門萬戶，其中頗不乏精微的入世理論，足與中國的舊說互相印證。尤其重要的是：前已指出，西方文化一開始就撼動了中國文化的根本。百餘年來，不但中國的社會結構、經濟形態、政治制度都發生了基本的改變，而且思想和語言也早已非復舊觀。換句話說，中國的思想傳統一直在迅速地轉化之中，遠不像六朝、唐、宋時代那樣容易保持「本來民族之地位」了。

我十分同情陳先生的說法，中國將來終必將在思想上自成系統；我也很同意陳先生的評價，玄奘的唯識之學在中國思想史上佔不到最高的地位。但是我覺得中國現階段學術思想的空前貧困正是因為今天缺乏玄奘型的人物，肯以畢生精力忠實輸入西方的各種學說而不改其本來的面目。陳先生所說的「北美或東歐之思想」，大概是指當時流行於中國的實驗主義和馬克思主義而言。事實上，「五四」時代的知識界領袖們對這兩種思

潮還沒有徹底弄清楚以前，就已迫不及待地把它們當作解決中國政治社會問題的萬靈丹了。即使是對學術思想有眞正興趣的人也不免看事太易，往往根據西方某一家之言便要想貫通中西，以達到陳先生所謂「思想上自成系統」的境界。杜威、羅素、馬克思、黑格爾、康德等等都曾先後在中國現代思想史上扮演過「西方聖人」的角色。這種浮薄的學風一直流傳到今天，還沒有完全矯正過來。

在步伐快速的現代世界中，中西思想的融合也許不必像佛敎中國化那樣要八百至一千年的長時期才能完成。但是回顧我們七十年來在學術思想方面的工作，無論就「整理國故」或「吸收輸入外來之學說」而言，我們所取得的成績都還是很有限的。因此這個巨大的工程恐怕決不是短時間內便能够告一段落。我在本文的開始曾引了董仲舒「退而結網」的話。這個「退」字尤其是我們應當特別注意的。獻身於學術思想的人永遠是甘於寂寞的工作者；他們必須從熱鬧場中「退」下來，走進圖書館或實驗室中去默默地努力。佛敎之所以能震盪中國，正是由於有鳩摩羅什、眞諦、玄奘等許多大師不斷地在那裏埋頭從事譯經的工作。這種工作記載在歷史上好像非常熱鬧，其實他們當時的生活却是隱退而寂寞的。如果我們承認輸入吸收西方各種學說是中國文化重建的重要一環，那麼這些佛敎大師的範例依然是值得我們師法的。但是這種「退」並不是消極逃避；相反的，從整個文化史的觀點看，乃是最積極的進取。孔子晚年返魯編定六經，便可以說

明「退」的涵義。湯恩比（Arnold Toynbee）論文明的發展曾提出過「退却與重回」（withdrawal and return）的公式，則尤足與「退而結網」、「退而更化」之意互相發明。佛敎雖主出世，但是中國的華嚴宗却有「回向」之說，可見得「退」就是爲了「回」，而且也祇有在「退」的階段中才能創造出「回」的條件。願以此意，與有志於文化重建的朋友們共勉之。

一九八一年二月五日於耶魯大學

說鴻門宴的坐次

史記項羽本紀云：

> 項王卽日因留沛公與飲。項王、項伯東嚮坐，亞父南嚮坐。亞父者，范增也。沛公北嚮坐，張良西嚮侍。范增數目項王，擧所佩玉玦以示之者三，項王默然不應。

這是太史公描寫鴻門宴中極精采而又極重要的一幕，但是漢書項籍傳不載其事，而高帝

本紀記鴻門宴又略去了有關坐次這一段。其實太史公詳述當時坐次決非泛泛之筆，其中隱藏了一項關係甚爲重大的消息。前人讀史記者，多少也注意到坐次問題。玆引瀧川龜太郎的會注考證之文以爲討論的基礎。考證在「亞父者，范增也」下云：

> 黃淳耀曰：古人尚右，故宗廟之制皆南向，而廟主則東向，主賓之禮亦然。儀禮鄉飲酒禮篇：賓復位，當西序東面，是也。韓信傳，廣武君東面坐，西嚮對而師之。項羽得王陵母，置軍中，陵使至，則東向坐陵母，欲以招陵。周勃不好文學，每招諸生說事，東向坐責之。皆以東爲尊。然則鴻門宴坐次，首項王、項伯，次亞父，次沛公也。中井積德曰：堂上之位對堂下者，南嚮爲貴；不對堂下者，唯東嚮爲尊，不復以南面爲尊。

黃氏與中井氏爲說雖有別，但都主張東嚮爲尊，而黃氏所敍坐次之尊卑更是符合當時的實際情況。古代至兩漢坐席以東嚮爲尊，顧炎武日知錄卷二十八「東向坐」一條，博引經史，言之最審，惜會注考證失引。近人楊樹達①、尚秉和②兩先生亦均主是說，殆已成定論。唯禮記曲禮上曰：

---

① 楊樹達「秦漢坐次尊卑考」，收在「積微居小學述林」，科學出版社，一九五四年，頁二四七—二四九。

② 尚秉和，「歷代社會風俗事物考」，臺灣商務印書館，一九六七年二版，頁二八三—二八四。

> 請席何鄉（按：卽嚮字）？……席南鄉北鄉，以西方爲上；東鄉西鄉，以南方爲上。

據此文，則有兩種不同的排位法，與中井氏所言者爲近，而復有不同。值得注意的是「方」與「嚮」有別，「南鄉北鄉，以西方爲上」，應該就是東嚮爲尊。但是「東鄉西鄉，以南方爲上」是不是可以瞭解爲北嚮爲尊呢？這似乎大有問題。所以關於這一點，我們姑且存疑。以下我們還是根據歷史實例來討論鴻門宴的坐次的意義。

史記孝文本紀記文帝（代王）謙辭天子位之事云：

> 代王西鄉讓者三，南鄉讓者再。（漢書同）

集解引如淳曰：

> 讓羣臣也。或曰：賓主位、東西面；君臣位、南北面。故西向坐，三讓不受；羣臣猶稱宜，乃更迴坐示變，卽位之漸也。

這是說文帝最初堅持以主人西嚮之禮見羣臣，後來改南嚮，雖然口頭謙辭，已是表示要接受帝位了。這個例子最可以看出東嚮、南嚮爲尊的禮節。胡三省不同意如淳的解釋。

資治通鑑卷十三高后八年條胡注云：

> 余謂如說以代王南鄉坐為即君位之漸，恐非代王所以再讓之意。蓋王入代邸而漢廷羣臣繼至，王以賓主禮接之，故西鄉；羣臣勸進，王凡三讓，羣臣遂扶王正南面之位，王又讓者三；則南鄉非王之得已也，羣臣扶之使南鄉耳。遽以為南鄉坐，可乎！

胡注以爲代王南向坐是羣臣扶之使然的，這在史文上並無明證，但却是富於歷史想像的最好例範。經過這樣一解釋，當時的情景宛然如在目前，這比如淳假定代王自己移至南向而再讓者，要合理得多。如淳也許道中了代王的心事，胡三省則把當時漢廷君臣的行動如實地刻劃出來了。

如淳注中所引「賓主位，東西面；君臣位，南北面」之語很可以用來說明鴻門宴的坐次。根據「賓主位，東西面」的原則，鴻門宴中劉邦是客人，項羽是主人，何以項羽反而東向坐呢？蓋是時（公元前二〇六年）天下未定而劉、項也都不曾稱王，鴻門之會正所以決定領導權誰屬。劉邦不得已冒奇險來會，便是表示願意接受項羽的領導，以示無他；而項羽則是要借此機會收服劉邦。政治上尊卑的考慮，使鴻門宴不復是一個普通賓主飲宴的場合。史記卷一〇七魏其武安列傳記武安侯田蚡宴客的情形曰：

嘗召客飲，坐其兄蓋侯南鄉，自坐東鄉，以為漢相尊，不可以兄故私橈。

會注考證云：

漢書南鄉作北鄉，非是。古人之坐以東向為尊，故宗廟之祭，太祖之位東向。即交際之禮亦賓東向，主人西向。

這個實例使我們確知，在宴飲的場合，東向要比南向爲尊。按：「漢書」卷三十八「齊悼惠王傳」云：

孝惠二年入朝，帝與齊王燕飲太后前，置齊王上坐，如家人禮。

顏師古注曰：

以兄弟齒列，不從君臣之禮，故曰家人也。

齊王年長於惠帝③，故惠帝延之上坐；上坐當即東向坐。惠帝尚敍兄弟齒列，而田蚡竟自恃相位至廢家人尊卑之禮，可見「史記」此處特書坐次，乃所以刻劃武安侯的驕縱。

③ 「史記」卷八「高祖本紀」云：「高帝八男；長庶齊悼惠王肥，次孝惠……。」

司馬遷詳載鴻門宴的坐次也同樣是有作用的。項羽居東向尊位而不辭，正如武安侯一樣，是以政治地位作爲標準，但心理更爲强烈耳。

漢代長官宴請部屬往往自居尊位，不循通常賓主之禮。這一點在石刻畫像上面表現得最清楚。勞貞一先生討論魯西武梁祠和孝堂山石刻的宴飲圖，曾接觸到坐次的問題。他說：

> 至主人之位則或左或右初無定向。蓋武氏祠牆壁方位今已失考，無從辨東向西向以西方為上，南向北向以南方為上之意矣。其猶有可辨者，則武氏祠主位大抵在左，而孝堂山主位皆在右，此或者武氏祠為宴賓友，故主人在下位，而孝堂山則不然歟？按漢代守長於部屬有君臣之分，故太守府亦可稱朝。今按武氏三君仕不過執金吾丞、西域長史、州從事，原皆為人部屬，不得臣吏人，則其宴會時自居主位當無疑義。孝堂山決非郭巨祠，依隸續所稱則或當為朱浮祠堂，或當為仲家祠堂；若為朱浮祠，則朱浮固久為府主，若為仲家祠，今雖不知其歷官如何，然能自居上位而賓客多人來朝，則必曾歷牧守，始可如此也④。

④ 勞榦，「論魯西畫像三石—朱鮪石室，孝堂山、武氏祠」，「中央研究歷史語言研究所集刊」第八本第一分（一九三九年十月，頁一〇〇）。按勞文說：「無法辨東向西向以西方為上，南向北向以南方為上之意」，其中「西方」與「南方」恰好弄顛倒了。這大概是因為勞先生僅憑記憶，沒有查書，致有此誤。

一九五九年在河南密縣打虎亭發現的兩座漢墓皆有豐富的石刻壁畫；其中第一號墓北耳室西壁有一幅宴飲圖，長一・五三米，高一・一四米。此畫主人（亦即墓主）之席位也在右，與孝堂山同。客人已入席坐定者有三人，分在主人兩側（上方一人，下方兩人）；另有兩客正來赴宴。畫中共有僕役四人，各有所事，其一做迎賓狀，且似以手示來客以席次。坐次的方向當然看不出來，但主人自處於尊位則一目瞭然。據考證，墓主似即是「水經注」洧水注中之宏農太守張德，字伯雅。張德的確切年代尚待考，但考古學家根據墓的結構、壁畫題材和畫像石內容，斷定其建造年代當屬東漢晚期⑤。張伯雅既爲府主，則賓客必是他的部屬，故圖中主人自居上席也。此畫可爲勞氏之說添一有力的新證。

以上所引文獻的和考古的資料都足以說明鴻門宴中項羽東向而坐是一項有意識的行動，他並不把劉邦當作一位平等的賓客看待，而毋寧把他看成自己的部屬。項羽這樣做也是有根據的。沛公初起事時曾從屬於項羽的叔父項梁；項梁既戰死，項羽自然繼承了他叔父的領導權。何況鴻門宴之時項羽已名正言順地是「諸侯上將軍，諸侯皆屬」呢？但在鴻門宴的坐次中，沛公的「北鄉坐」則更值得注意。依如淳「君臣位，南北

⑤ 安金槐，王與剛「密縣打虎亭漢代畫象石墓和壁畫墓」，「文物」，一九七二年第十期，頁四九—六二，所說「宴飲圖」見「圖十二」，在頁六二。

面」之說，劉邦顯然是正式表示臣服於項羽之意。劉向說苑卷一君道篇記郭隗語燕昭王之言有云：

> 今王將東面目指氣使以求臣，則廝役之材至矣；南面聽朝，不失揖讓之禮以求臣，則人臣之材至矣；西面等禮相亢，下之以色，不乘勢以求臣，則朋友之材至矣；北面拘指逡巡而退以求臣，則師傅之材至矣。……於是燕王常置郭隗上坐，南面居三年。

這個故事的本身雖未必足信，但所言坐次之尊卑必是戰國秦漢間的通行習慣，斷無可疑。從這一段文字中，我們可確知如淳所引，「賓主位，東西面；君臣位，南北面」的說法是當時的通義。劉邦居北向席而不居西向席，乃因北向坐是最卑的臣位，而西向坐尚是「等禮相亢」的朋友地位也。張良雖據西向之位，但史文明說他是「侍」，身份次第一絲不紊如此，斯太史公之筆所以卓絕千古歟？

史記中還有一處敍坐次與鴻門宴相近者，事在南越列傳，足資比較參證。武帝時南越王年少，太后臨朝，而越相呂嘉年長且得民心。太后欲借漢使者之力置酒宴以謀誅嘉。史文云：

使者皆東鄉，太后南鄉，王北鄉，相嘉、大臣皆西鄉，侍、坐飲。（按：漢書僅作「請使者大臣皆侍坐飲。」）

這一坐次的安排也涵有微妙的政治意義，並且是與整個宴會的性質相配合的。南越太后是極力主張內屬於漢的，因此她請漢使（不止一人）坐東向的尊席；她自己是南越的最高統治者，故居南向次尊之位；南越王北向而坐則所以表示臣服於漢之意。這也正是鴻門宴中劉邦的坐位。丞相呂嘉及大臣則「西鄉、侍、坐飲」，與張良的地位完全相同。史文接着說：

酒行，太后謂嘉曰：南越內屬，國之利也，而相君苦不便者，何也？以激怒使者。

可見這次宴飲是太后一手佈置的，其用意便在於擺出一個向漢廷歸屬的場面。所以行酒一開始，太后便單刀直入地向呂嘉提出了一個最使他窘迫的「內屬」問題，因爲呂嘉正是堅決反對內屬政策的南越領袖。很顯然地，在這個以內屬爲主題而殺機四伏的宴飲場面中，坐次的排列發揮了決定整個宴會的基本氣氛的效力。

在這個南越的宮廷宴會的對照之下，我們更有理由相信鴻門宴的坐次也是爲了適應

當時的政治需要而特別安排出來的。那麼是誰安排這一坐次的呢？史記既無明文，我們便不能不學胡三省一樣，運用一點歷史的想像了。鴻門宴在座的五個人之中，劉邦、張良爲來賓，不可能主動地安排坐次；范增是陪客，而且他是極力主張殺沛公的，所以也不可能安排這種有利於劉邦的坐次。剩下來的便祇有項羽和項伯兩人了。照理說，項羽以主人的身份是最可能決定坐次的人，前人已有疑及此點者。清初的吳見思評點項羽本紀，在「項王、項伯東嚮坐」之下說：

是時東嚮爲尊，見項王自大⑥。

這是把坐次安排之責歸之項羽本人。但項羽雖甚粗豪，畢竟出身貴族階級，絕不像劉邦

⑥ 吳見思評點「史記論文」，臺灣中華書局一九六七年影印本，上册，頁五八b。吳氏評點同頁又說：「蓋項王上坐，沛公客居右，亞父陪居左，是時尚右也。張良侍朝上，侍亦坐也，下噲從良坐可見。四面楚楚如畫。」則似於當時禮制尚有一間未達。吳氏之意，以爲沛公居右，坐在范增之上，顯是錯誤的。這祇要比較「南越傳」中「太后南鄉，王北鄉」就知道了。至評云張良「侍亦坐」，並引下文樊噲從良坐爲證，亦不盡然。以「南越傳」所言「相嘉，大臣皆西鄉，侍、坐飲」例之，則可能先侍後坐飲。「坐」與「侍」的實際分別如何雖不易言，但至少姿勢應有不同。「侍」自不必是「立」，「儀禮」「士相見禮」篇有「侍坐於君子」之文，同篇又云：「坐則視膝」，則「坐」與「跪」相近而微不同。豈「史記」此兩處所言之「侍」與「跪」爲近耶？俟再考。關於「坐」與「跪」之別，詳見「朱文公文集」卷六十八，「跪坐拜說」。

那樣的傲慢無禮。韓信曾分析過項羽的性格，史記卷九十二淮陰侯列傳記他對劉邦說：

> 項王見人恭敬慈愛，言語嘔嘔，人有疾病，涕泣分食飲，至使人有功當封爵者，印刓敝，忍不能予，此所謂婦人之仁也。

可見項羽的最大毛病是政治的器量太小，但決不致自大到不顧禮節的程度。以「見人恭敬慈愛」之語推之，他斷無自據最尊的東向坐而同時又把劉邦安排在最卑的面北的席位之理。因此從鴻門宴的背景和全部發展過程來看，我們必須承認坐次的最後排定當以項伯在入席前的斡旋調停之力爲多，而暗地裏則劉邦的陰忍和張良的智謀也都起了重要的作用。卽使認爲項、劉、張三人事先對坐次的安排已有默契，也是情理中所可有之事。針對着項羽的坦率和自負而言，這是袪其疑而息其怒的最巧妙的一着棋。項羽最後同意自己「東鄉坐」和劉邦「北鄉坐」，這說明他已把劉邦看作他的部屬，並正式接受了劉邦的臣服表示。所以當主客都入坐之時，項羽已不復有殺劉邦之心。史記緊接着便說「范增數目項王，擧所佩玉玦以示之者三，項王默然不應。」上文敍坐次的排列便恰恰是這句話的最確切的解說。范增的暗號當然也是和項羽事前約好的，但是他萬萬料不到他的殺人計劃竟被對方如此不落痕跡的化解了。

鴻門宴是中國歷史上最重大而同時也是最富於戲劇性的事件之一⑦。劉邦既全身而遁，從此龍歸大海，項羽再也沒有翦除他的機會了。短短四年之後(公元前二〇二年)劉邦終於取得了項羽的天下。事後回顧，劉、項的成敗雖然最後決定於戰場之上，但我們也不妨說，當鴻門宴坐席既定之際，雙方的勝負已分了。劉邦對項羽說：「吾寧鬬智，不能鬬力。」而項羽臨死時也說：「天亡我，非戰之罪。」他們兩人已道破了楚漢興亡的關鍵所在。所不同者，劉邦的話是笑着說的，這大概是因爲他心裏浮起了鴻門宴坐席的一幕，而項羽則似乎一直到死都是糊塗的，因此他祇能諉罪於天。但是如果沒有司馬遷的一枝絕妙的史筆，我們今天最多祇能看到項羽在鴻門宴中所暴露的「婦人之仁」，却無法知道劉邦、張良怎樣巧妙地利用了項羽的貴族政治的局限性，竟在觥籌交錯之間給予項羽以致命的打擊。

---

⑦ 一九五七年洛陽曾出土了一批西漢壁畫，郭沫若斷定其中一幅為鴻門宴圖。(見郭沫若「洛陽漢墓壁畫試探」、「考古學報」一九六四年第二期；圖見同期「洛陽西漢壁畫墓發掘報告」，頁一〇七—一二五及圖版二。)據我所見，該畫雖似軍中宴飲之圖，但若逕指為鴻門宴則困難甚多。我在中國飲食史漢代篇中略有討論，茲不贅。(見 K. C. Chang, ed, Food in Chinese Culture: Historical and Anthropological Perspectives, Yale University Press, 1977, Chapter 2, "Han China.")

方以智晚節考新證

一九七一年冬余撰『方以智晚節考』，限於資料，不免疏漏。刊布以來，評論者多家，皆有所補充；然評論所及亦僅屬枝節，於全書大體結論並無所改變①。記載密之晚

---

① 見詰勇「談方以智粵難」，『明報月刊』九一期（一九七三年）；饒宗頤「方以智與陳子升」，『清華學報』新十卷第二期（一九七四年）；饒宗頤「方以智畫論」，『香港中文大學中國文化研究所學報』，第七卷第一期（一九七四年）；Willard J. Peterson, "Review of Yü Ying-shih's Fang I-chih wan-chieh K'ao," Havard Journal of Asiatic Studies, vol. 34 (1974).

年行藏最詳而爲余所未見者蓋有兩書。一爲方中通之『陪集』，一則密之主編之『青原山志略』也。『陪集』余遍求未獲，海外殆無其書。『山志』則以因緣巧合，於最近三年之內先後得見巴黎法蘭西學院及美國普林斯登大學葛思德東方書庫藏本。兩本皆署康熙己酉（一六六九）刋。所不同者巴黎本乃密之故後多年所重印，字跡模糊，不易辨識。普林斯登本亦非初版，但視巴黎本稍勝。所以確知巴黎本在後者，因此本最後一葉附有康熙四十一年六月十五日鎭守江西、南贛等處地方總兵官所出之告示，禁止一切軍民人等侵害青原山寺。告示且云：

「照得吉安府、青原山、淨居禪寺乃係七祖道場。自唐迄今，久歷年所。向為墨歷、藥地、愚者禪師捨宰相身登壇說法。十年修造，萬象昭垂。所有留青寶塔及遺像遺跡，永宜令其法嗣接續看守保護。」

其時距密之死難已三十有一年，故地方官已無所顧忌也。

『山志』雖由笑峰和向始創，施閏章繼業，然實未完編。據王辰序，全書凡例爲密之手訂，編纂之役則亦多出密之門下，此細讀各卷署名及全書內容可知，毋待贅言也。故『山志』於密之詩文語錄網羅甚富，而投贈之作亦多以密之爲主體。其中足以透露密之晚年狀況之材料實俯拾皆是。本文則但依舊考篇節之次第，略補其中疏失之關係較大

者，不能詳也。

一、青原駐錫考

『晚節考』嘗追溯密之入青原前數年之行蹤，知密之於乙未、丙申、丁酉三年（一六五五——五七）當返桐城守父喪，然其時僅有張自烈「廬墓三年」一語可據。今讀密之「致青原、笑和上」書云：

「賤子竹關粉碎，博得一慟終天，血濺今古……忽忽三年，樂廬自倒。」

又云：

「墓下數年，重烹教乘。」（均見『青原山志略』卷八）

則守墓事已無可疑。況笑和尚又有「來無可、合山墓廬二首」耶！（『山志』卷十）又當附及者魏禧「讀史雜咏呈藥地大師」十首之七，題曰「都區寶」，其下自注云：

「師廬墓後始脫疑謗。」

詩云：

「華秋膝兎，獵夫解貪。孝子在盧，猛虎俛顏。」（『魏叔子詩集』卷一）

吳淑「事類賦」「或助區寶之祭」注引王孚『安城記』曰：

「郗區寶者後漢人，居父喪。鄰人格虎，虎走趨其盧中，卽以簑衣覆藏之。鄰人尋跡問寶，寶曰：虎豈有可念可藏之乎？此虎後送禽獸以助寶祭。孝慈之志通於神明，由是知名。」②

則密之廬墓三年在其生命史中頗有關係。然所指「疑謗」事極隱晦，今已不易考見。竊疑猛虎云云卽林六長所謂「仇隙伏機旣久」者（見『晚節考』頁一一二）。豈叔子當時以爲「猛虎俛顏」者，其實不然歟？姑記於此，以俟再考。

『青原駐錫考』節中最需改正之一點卽密之正式主持青原之年代。余據施愚山「遊青原山記」及「臘月八日同諸君青原卽事」詩定密之初來青原爲笑公掃塔在康熙元年壬寅（一六六二），復據方中履「硯鄰偶存序」「憶余初交蕭孟昉，歲在癸卯」語，定密之正式入主青原在癸卯年。但彼得遜（Willard J. Peterson）據『青原山志略』卷十所

② 郗區寶事承潘重規先生檢示，特此誌謝。

載「愚山原詩之序」「癸卯臘八日」一語，謂二愚重晤在癸卯不在壬寅；更據方中履「三枿」詩序「甲辰老父入青原，枯荆忽生三枿」之語，將密之正式移席青原之年後推一歲③。

今按：此兩事當分別論定。玆先言後一事。癸卯與甲辰兩說皆出方中履，其中必有一誤。「三枿」詩收在「桐城方氏詩輯」卷三十，余尚未得見。觀所引序語，或係當時之作，而「硯鄰偶存序」則事後追憶之文。故甲辰之說爲較勝。又余考滕楫「枯荆再發詩序」有云：

「甲辰棄地本師來，枯蘖復生三枝。」（『青原山志略』卷十）

可證成甲辰說，此事之易定者也。

至於密之掃塔入青原之年則不如是簡單。彼得遜定愚山「青原即事詩」在癸卯，證據確鑿，但因此而謂詩中述及密之來掃笑公塔亦在同年，則其誤與余等。蓋愚山「遊青原山記」確撰於壬寅年也。所以知之者，『青原山志略』卷六亦載此文，其末句曰：

「壬寅三月望後一日」。

可爲確證。由此可斷定「即事詩」第一首「初來春雨繼晴秋」之「初來」乃上一年壬寅

③ Peterson, "Review," pp. 293-294。

之春也。其第六首末之註語「先是藥地師在此，頃又它適」（此據『山志』原本），亦不必指癸卯年事。余初未見『山志』本，不知「即事詩」撰於癸卯臘八，故誤斷詩與遊記同在壬寅。彼得遜雖有新資料可據，而未發見詩與遊記年份不同，亦是知其一不知其二。故余舊考二愚「十年重逢」在壬寅之年，此時尙無可推翻之理由。

『山志』卷十有密之「冬上青原掃七祖塔，次笑和上韻」七律一首，則笑峰生前主持青原時（丁酉一六五七至己亥一六五九）密之早已來過。同卷次一首詩即密之「拜笑和上龕，時來爲定塔基」，此即施愚山「浮山吟」注所言「時將爲笑公封塔」之事也。其事當在壬寅而不能遲至癸卯；此可自笑公之卒論證之。

關於笑峰和尙卒年，余舊考從陳援菴先生考證，定在順治十六年己亥，年七十一。今得讀『山志』，則知援菴亦誤。『釋氏疑年錄』云：

「『青原山志略』四載張貞生撰「衣鉢塔銘」，云『杖人入塔日，先一時逝』，是與覺浪盛同年卒也。又云『康熙己亥卒，年七十二』，字之訛耳，今改正。』

（頁三九四——五）

援菴蓋謂「年七十二」之「二」字乃「一」字之訛，而不知張貞生塔銘之誤在干支而不在年數也。考『山志』卷二「笑峰大然禪師傳」云：

「己亥冬天界和上訃至，師乃命樹首座秉拂領衆，曳杖南奔。三月至天界，四月十三示日微疾，十六辰刻沐浴更衣，趺坐而逝世。壽七十二。」

是笑公於己亥冬得覺浪道盛訃聞，次年（庚子，一六六〇）三月始至天界，四月十六日逝世，所記日月如此分明，安得不信。援菴僅據「塔銘」，「杖人入塔日，先一時逝」語，未考本傳，便遽斷笑公與杖人同年卒，而不悟入塔未必卽在卒年也。今既確知笑公順治十七年庚子卒於天界，年七十二，則『釋氏疑年錄』此條當據以改正，而余前考謂笑公卒於青原，亦誤。

又考張貞生「塔銘」云：

「庚子……大衆決志迎靈龕歸青原。」

可知笑公靈龕運返青原必在庚子或辛丑，而以辛丑較爲可能，以旅途頗費時故也。如靈龕辛丑至青原，次年壬寅定塔基，時間恰合。施愚山辛丑始分守湖西，而「浮山吟」已言及密之將爲笑公封塔，亦以壬寅爲符於情事，何況壬寅春又爲愚山初遊青原之時耶！故詳考笑公之卒及其入塔年代，則二愚重晤仍以壬寅爲最可能之年也。

密之壬寅定塔基後，自青原返廩山，旋移席新城南谷寺。至康熙三年甲辰再來青

原。其主持南谷寺先後亦一年有餘。如此則行踪始較爲從容，不致令人有過於匆迫之感。余考廩山所在，最爲費力，初僅有魏叔子之文可據，後始於『建昌府志』得其始末。稍後得見姚範『援鶉堂筆記』卷四十九有一則云：

「覺浪道盛（原注：又號杖人）洞山三十三世也，從博山和尚受具……後主天界寺，又主攝山棲霞。常受博山命，請嘯峯然公代作無可智公高座挽關銘，左書青原嗣法連大成二十七人。然公，笑峯倪嘉慶也。不書無可，其廩山大智即無可耶？」

姚氏爲密之鄉後學，見聞必確，故知其在廩山一段經歷，則密之在廩山時乃以大智爲法號也。又陳田輯『明詩紀事』辛籤卷十錢澄之「寄藥地無可師」有云：

「言念藥地翁，一身棲廩山。廩山在何所？草屋八九間。江右土氣薄，況經兵燹殘。縕袍豈能溫，粗糲寧可餐。又聞終歲病，鬚鬢不復斑。豈徒無與侶，枯淡恐無歡。」④

④ 此詩饒宗頤先生「方以智畫論」中已引之（頁一二五）。按：錢澄之詩「鬚鬢不復斑」句指其髮白，乃密之晚年一特色，陳恭尹『送家中洲之青原訪藥地禪師』云：「舊心期對白頭僧」（『明詩紀事辛籤』卷十一）；劉道「上淨居尊者」云：「憂時偈髮白」（『山志』卷十二）；方中發「追及世父市汊舟中」云：「寒燈照白頭」（『白鹿山房詩集』卷五），皆其證。

此詩描述密之在廬山之生活狀況最爲具體，足補舊考之未備也。

二、俗緣考

余初考密之晚年在青原之俗緣，「除中通、中履二子外，交往之有確據者不過十餘人。今讀『青原山志略』，則可考者無慮數十百人。若有名必錄，則勢非另成一專書不可。茲但補最有關係者若干事如後。

『晚節考』於密之長子中德曾來青原侍親否，未能斷言。今按『山志』卷十一有中德「隨侍青原將歸浮渡」七律一首，卷十有余颺「懷方田伯、位白、素北」及高兆「因方田伯致其尊大人」，則中德亦嘗侍父，可以無疑矣。余颺之詩曰：

> 「法雲仁院拜阿師，珠樹纍纍綴一枝。望子不來秋已暮，別君欲見夢相思。易傳三世孫行日，卮飲諸家百沸時。最憶老人扉履冷，膝前扶杖待諸兒。」

最可見密之與其子親情之深。密之出家而實在家，殊未可以普通意義之世外高僧視之也。

『俗緣考』嘗據魏叔子「送藥地大師遊武夷山序」知密之於丁未（一六六七）閏四

月自青原遊武夷，而不能定其歸來的在何時。今據『山志』卷五余颺「送愚者歸青原序」云：

「丁未八月浮山愚者大師訪余廬中，隨遊九鯉過通天寺，栖遲十有六日。旣歸，吾鄉諸士送之，至三十里外，猶瞻戀不捨去。愚者口占一詩為別，有『萬里終須別，千秋各自尊』及『分手休言夢，當知薪火恩』之句。」

則知密之於同年八、九月間卽由武夷啓程返青原，而在閩時與其地士大夫交遊之盛，亦大有足紀，非僅限於宗教活動，如余最初所揣想者。是密之所至之地，無不牽纏於俗緣也。

密之雖身在青原，而與其他各地之舊識時時有魚雁往還；且每以其父或己所著書贈人，故其行止幾乎天下皆知，早已失其逃名避世之初衷。『山志』卷八沈壽民「寄青原藥地大師」書云：

「家季湖西還，悉杖履頗熟。兼出手問，副之瑤篇。何物沈生，仍以犬馬殘齒辱長者記憶耶！……往年悉到時論……再承既寂歷圖及炮莊大刻，實變化時論而出之者。」

同卷楊彭齡「呈噴雪軒」（亦密之外號之一）亦曰：

「昨得尊編，始知天道之妙，又知天人合一之妙。尤妙在鼎薪一書，發明奇妙。先看此書，然後再看前編圖說，字字皆理。……來書領到，尚未展卷。旣是家學，必是發明此理，容一并細讀也。」

舉此兩例，可概其餘。鼎薪一書亦密之晚年重要著作，蓋本覺浪盛之說會通孟子、莊子、屈原三家，惜已不傳。（見『山志』卷十三「鼎薪閒語」）『山志』卷十冒丹書「同其年、无忝念青原大師」詩第一首云：

「籍籍聲華冠古今，逃名與世絕浮沉。」

首句固屬事實，次句已非密之晚年所克當矣。而同卷米漢雯「賦呈青原無可大師」詩起句「四十年來四海名」實足爲密之最確切之寫照。方中通謂「可憐我父生前受名累」，蓋眞遭難後沉痛之語。彼得遜推測密之蹤跡爲人偵得或因『通雅』（一六六六刋）與『物理小識』（一六六四刋）等書流布之所致，則於密之晚年之生活狀態尚未能深知也。

『山志』卷十四載吉安知府郭景昌康熙九年（一六七〇）所撰「青原寺田新立僧戶

碑記」有云：

「青原以曹洞一脈……今至浮山愚者而大興，蓋莫盛於此矣。……共得官民田三頃九十八畝一分七釐五絲七忽止耳。輸納止供所躬（?按：原字跡模糊），以贍大衆者無幾。先是俱載在坊廓鄉、行七十二都一圖一甲，與民當差。而于君慧男愍焉，大發菩提，茲為別立僧戶，撥在八十七都尾寄莊，編入新圖，例得永免里長褋傜。……此擧真吉祥善事也。因為之記，以勒諸石。」

此爲密之主持下青原寺之經濟基礎，而爲舊考所未及者，亦密之之一種俗緣也。又余嘗推測郭景昌因施愚山、于慧男之故，或於密之難發時亦有所寬假。今讀此碑記，則知景昌不僅於密之推崇備至，且爲青原之護法焉⑤。

⑤『晚節考』（頁四二）誤解施愚山「與蕭孟昉書」中之「責郡伯」為方伯，故以為指江西布政使佟國楨。其實「郡伯」指吉州知府，卽郭景昌也。此點承喆勇先生指正，附謝。又『晚節考』（頁四三，註九十）嘗疑蕭孟昉入獄之罪名或與吳三桂反清有關。後讀劉獻廷『廣陽雜記』卷二，有一條云：「蕭孟昉太和縣人富可敵國，然能應接四方之士、躬庵先生每過其家。後因韓大任在吉安，應接其糧餉；上聞及之，而老於囹圄焉。」韓大任為吳三桂大將，可證余所測為不誤。至於孟昉通韓大任事是否屬實，抑為仇家誣陷，則尚待考。

三、晚年思想管窺

『晚節考』論密之思想僅限於會通三教及虛實合一兩義，以其爲密之晚年之特色也。今讀『青原山志略』，所載密之晚年文字及語錄甚富，而適足證鄙見之尙無大謬。余颺「寄藥地尊者」書曰：

「去歲浪遊，得承三教微言，豁然大悟。出世因緣，人生泡影，予奪同時，代錯對擧。聖賢時中之義，達士逍遙之旨，兩折三翻，交輪合一。眞所謂摩尼寶珠，隨人變色；青黃赤白，看來目中，其實一珠耳。……青原藥地既合天地萬古爲一身，而爲午會今時說法。今又寓戰國漆園之身而爲宣尼、聃、曇說法，此等深心大力，何可思議乎！」（『山志』卷八）

據『山志』卷一「翠屛」條，余颺甲辰秋來遊青原，則此書作於乙巳（一六六五）。余氏爲密之昔年之座師，彼此非世俗客套之交，可見密之晚年篤信三教合一說而復宣揚之不遺餘力也。『山志』卷一陳鳴皐「青原峯別道同說」曰：

「三教名異實同，宗別道合，亘古及今，界耀天壤。吾儒學孔、孟、行仁義、教孝弟，上紹危微精一之旨，乃為登峯詣極。釋氏禮三寶、明心性、闡宗風，道家祖猶龍、著為道德，福善禍淫，欲人登峯詣極。此『峯別道同』，張簣山太史品題於前，而『三教一家』，藥地老人書額於後，此心同也。」

是密之又嘗親題『三教一家』之額於青原也。

三教雖鼎立，而就其終極義言之，不過入世出世兩大宗而已。故儒、釋之會通尤爲密之所留意焉。『山志』卷八密之『與藏一』書云：

「世教以身而立經紀；宗門為性命而以生死發藥。一且立恒，一且盡變，彼專執者不達，故齟齬耳。……孔子曰：夫言豈一端而已。亦各有所為也。有言住屋者，有言屋之所以為屋者。旣悟之後，分合皆可；不明其故而耳食競高，豈非盲人摸象耶！噫！誰不在宇宙之中……或執膠柱之宇而不知宙之時變，詎知以宙消宇之痛快倒倉耶！若執以宙消宇，而不詳宇中之宙，宙中之宇，則物物事事之矩不能應節。豈能擧宇宙之一際，而卽邊是中，享其出入之度乎？故萬法惟易足以統之徵之。至於一門深入，煉專而通，則全無話言分矣。」

蓋密之晚年論學，欲總攬宇宙人生之全而分別其間種種層次，故於三教以至當時泰西之學皆加以肯定。『山志』卷十三「因嚴莽諸次偶擧三問云」：

「一日愚者擧三問曰：了此則世出世間之變俱無疑矣。第一問曰：般若不屬知、不屬不知。知是妄識，不知是無記，作麼生混不得？第二問曰：大地吊在虛空裏，為甚麼不跌下來？第三問曰：五藏六府是十一個，何故成十二經絡？且問天生人何故如此拘孿杜撰耶？第一問透得，則佛經剝析、祖師關捩，不為礙矣。第二問透得，則實際明了，然後說有說無，乃不為矯亂所惑。第三問透得，則種種差別，統類得綱，秩序條理，一切現成，豈人力思量之所可及哉！」

此中第二問正是根據西方科學知識而來。密之欲透過一切現有之具體知識而「了世出世間之變」，此誠談何容易。而其所以如此取徑者則實受陽明以來儒家盛言「三教合一」之影響。『山志』卷三「仁樹樓別錄」云：

「曰：世出世分門，何相牽引？曰：同此宇宙日月，同此身心性命，稱謂有方，語正宜通而互徵之。……自陽明以來諸大儒皆窮究而互徵也。三間之喻，

以堂、奥、樓分合之，更明矣。」

密之晚年特强調虛實互濟者，正在其要通世出世間而一之也。

然當密之之世，中國之學術病虛，故一時學人皆欲挽之以趨實。挽之之道不一端，其最有力者則顧炎武「經學卽理學」之說也。考密之爲『山志』撰「凡例」，其「書院」條有曰：

「夫子之教，始於詩、書，終於禮樂……太枯不能，太濫不切。使人虛捺高玄，豈若大泯於薪火。故曰：藏理學於經學。」

「藏理學於經學」豈非與「經學卽理學」如出一口歟？考密之與亭林雖無交涉，而亭林此語則原出「與施愚山書」（『亭林文集』卷三）是愚山亦當時學術史上一關鍵人物也。

「仁樹樓別錄」載：

「問朱、陸諍而陽明之後又諍，何以定之？曰：且衍聖人之敎而深造焉。聖人敎小學大學、小成大成，總以文行始終之。……朱子曰力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然，而所行或出於私意矣。……聖人之經卽聖人之道。」

此亦「藏理學於經學」之意也。而錢牧齋『初學集』卷二十八「新刻十三經注疏序」曰：

「世謂之講道，漢儒謂之講經。而今聖人之經卽聖人之道也。」

密之與牧齋有雅故，其「聖人之經卽聖人之道」語與牧齋所言一字不差。然密之亦未必有襲於牧齋，蓋一時學風流變所及，議論之同有其不期然而然者耳。「別錄」又言：

「問陸象山、張子韶學禪，掃文字，然乎？曰：陸象山亦指束書不觀，游談無根之病。張子韶曰：久不以古今灌溉胸次，試引鏡自照，面目必可憎，對人亦語言無謂。二先生甚言書之不可束也。世議以為落空、非矣。天竺小學誦悉曇章。長通五明，曰：聲明卽聲律文字也；曰：醫明，曰：巧明，卽養身、曆天、務民、宜物、制器之類也；曰：因明，卽治教辨當諸義所出也；曰：內明，是身心性命之理也。」

此段對答尤堪注目，蓋力言佛教之「尊德性」亦必自其「道問學」之基址始也。陳援菴先生謂「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起。……儒、釋之學同時丕變，問學與德性並重。」（『明季滇黔佛教考』卷二）於密之又得一實證焉。明末佛徒已不主「不立

文字」之說，當時四大師如雲棲袾宏（一五三五——一六一五）、紫柏眞可（一五四三——一六〇三）、憨山德清（一五四六——一六二三）、藕益智旭（一五九九——一六五五）莫不皆然。紫柏嘗言「達道者卽文字離文字。不然，卽文字非也，離文字非也，非卽非離亦不可也。」密之曾引其說於『青原山志略』之「凡例」中。而智旭與密之時代最近，其主佛家「道問學」之意態亦最爲堅決，故有「離經一字，卽同魔說」之言。（『宗論五』卷三，「祖堂幽棲禪寺藏經閣記」）⑥。此則同時佛教史上「經學卽理學」之主張矣。智旭又從佛教立場會通三教，著有『周易禪解』、『四書藕益解』等書；其疏釋佛經之作亦不下數十種。故論密之晚年思想，其一部份之淵源不能不求之於佛教之背景也⑦。

⑥ 此轉引自張聖嚴，『明末中國佛教の研究』（東京，一九七五年），頁二八三及註一，頁二八五。

⑦ 密之中晚年文字中用佛家名詞故實極多，自東西均以來卽爾。其中頗有不可盡解者。又『晚節考』（頁七八）引『首山荅記』斷句有誤，須改正。「末流好放逸而嫌實，務借空言以恣芥蕩」，下句「務」字當屬上句，卽「好放逸而嫌實務」也。又「致虛非逃虛，務實非滯實。穿過虛實粉，須彌乾沃焦！」末兩句誤從上兩句斷為五言，其實應讀為「穿過虛實，粉須彌、乾沃焦。」須彌指彌山，沃焦則指海。蓋佛家言大海中有沃焦石，海水無量，悉被消鑠，此密之「乾沃焦」之意也。余誤以為末四句是五言偈語，以致末句不辭。此兩處誤讀皆承勞思光先生來函指出，並謝。又附錄文字當時係影印原文，余亦未用心標點，故尤多可商之處。最近在『青原山志』中發見密之晚年文字及有關文獻甚多，均當附入。俟他日『晚節考』重版，再細心標點校讎，以贖前愆。

四、死節考

方中履序其從弟中發詩集『蓼蟲吟』有云：

「當先公之遇禍也，行犯煙瘴，投遐荒矣。方是時，舉家隔絕，骨肉不復思相見。而吾弟有懷，千里追至；野渚斷岸，破艇燒燈，老親殊喜。余一病幾死復甦，弟卽欲代吾行。余不可，弟亦不忍歸。暑甚，數月不雨，同舟有中熱死者。大人每圍雪以自解，輒時時使余與弟賦詩覽之為樂。……旣達盧陵，先公病作。弟衣不解帶者經月。及辭婦，則痛哭，感左右皆為泣下。」

余初以此爲密之病死之證。繼思密之旣由廬陵或泰和押解入粵，不應轉有至廬陵而病作之事，遂以此事或當遠在密之入青原之前。（見『晚節考』，頁一〇二——一〇三）及讀儀眞與冒懷辛合撰「方以智死難事迹考」所引中發之詩，始知卽粵難時事。『白鹿山房詩集』卷五「呈黎左嚴先生」詩註云：

「世父被逮至南昌。」

則密之被逮後曾先押往南昌，卽江西省治之所在。此不但可以解釋密之何以重經廬陵之故，且益可見案情之重大也。又同書同卷「追及世父市汊舟中」詩曰：

「一拜此何地？投荒萬里舟。牽衣心已碎，仰面涕交流。夜析邏烏榜，寒燈照白頭。扶持聽天意，前路正悠悠。」

據此則知中發在南昌附近之市汊追及囚船，遂得與密之、中履父子同在一舟耳⑧。

又據容肇祖先生所撰「方以智和他的思想」一文，密之與中履於辛亥三月在吉州被捕，中通則於同月二十七日在桐城入獄，而密之逝世則在十月七日。容氏曾參考方中通『陪集』，所記日月必可信，足補余考之所未詳。而「方以智死難事迹考」更言中德、中通其時同在獄中。是密之三子明明同受株連，鄧文如先生所謂「不波及伯、季，獨中通兩受其禍」，其說蓋不足信矣。尤可異者，容文仍信從「拜文天祥墓，病卒萬安」之傳說。豈『陪集』所透露密之死難事尚不及『汗青閣集』之翔實耶？抑或中通當時不在父側，故不能如其弟中履所言之詳歟？姑記所疑於此，以備他日與『陪集』參證⑨。

⑧ 見「方以智死難事迹考」，『江淮學刊』一九六二年第二號，頁五六。

⑨ 容文見『嶺南學報』九卷一期（一九四八年）。按：『陪集』現已發現，關係密之死難之考證者極大。見文末「跋——方以智死節新考」。

唯此處必須附論者，卽『晚節考』推測密之之死不由於病，而可能自沉於惶恐灘，得毋因中發詩集之記載而動搖乎？『白鹿山房詩集』卷五「祖德述」於密之條下更有注語云：

「晚被蜚語，追赴粵。舟次恐惶灘，疾卒。」

此似足爲密之之病死之確證矣。然余思之、重思之，終覺其間有可疑者。夫密之既去廬陵養病經月，然後解纜赴粵，必其病已大體痊可。中發辭歸，亦足爲病愈之證。如其不然，以密之案情之重大，押解人員何敢貿然登程？且廬陵至惶恐灘水程僅二百里，密之登舟後三兩日卽病死，而又適卒於惶恐灘頭，其事不亦過巧乎？『晚節考』嘗引康熙『桐城縣志』記密之之死曰：

「旅病萬安，臨終猶與弟子講業論道，不及世事。」

然金天翮『皖志列傳稿』卷一「方以智傳」則云：

「康熙十年復入贛，將拜文信國墓於吉安。行次萬安，夜入定，鷄鳴而殂。」⑩

⑩ 轉引自「方以智死難事迹考」，頁五五。

兩說相較，益見矛盾百出。既是「入定」，更何能「臨終猶與弟子講業論道」乎？密之若果尋常病卒，決不應如是之異說紛紜，啓人疑竇也。其實拜文墓之虛說不僅隱言密之之忠節，亦暗示其不得其死耳。方中履既屢言「先公慷慨盡節」、「完名全節以終」，又明說「履兄弟亦惟止水相踵自勉。」⑪則余謂密之自沉於惶恐灘，雖不中亦不遠矣！

然則何以當時又必造出密之病死之傳言乎？答之曰：此所以爲生者諱，非所以爲死者諱也。蓋密之所犯之案，「子孫被收，虀粉夷滅，近在漏刻。」（方中履「宗老臣梅先生七十序」中語）使密之以自殺聞而坐實其罪，則子孫將終無以得開脫矣。『桐城縣志』所言「臨終與弟子講業論道、不及世事」蓋意在曲護其子孫；而『皖志列傳稿』所謂「夜入定，鷄鳴而殂」，則道出其趁人不備之眞相也。必如此解釋，然後有關密之死節之記載中種種矛盾衝突始能渙然氷釋。由是言之，方中發詩註「舟次惶恐灘，疾卒」中之「疾」字，固與「病」字相通，然亦未嘗不可以「遽速」之義解之也。豈作者故爲此模稜之語，以待後人之發其覆耶？

其次當略言密之粵案。此層尚無重大進展，然亦有一二新資料可供推測者。

彼得遜在『桐城方氏詩集』卷二十八查得方中通「卽事」二首，玆轉錄於下：

---

⑪ 按：晚節考（頁九七）原讀此句爲「履兄弟亦惟止水相踵，自勉於是。」雖似可通，但細讀上下文句，則知「於是」兩字當屬下句起首，卽「於是郡縣之吏，伏牀欲泣者有之，任俠之家複壁圖存者有之。」

「朝朝胥吏走紛紜，督撫監司郡邑文。三省行查千萬紙，筆尖墨瀋太慇懃。

柩旁草榻繐帷牽，朝夕仍猶侍膝前。遺稿滿牀分手寫，孤燈挑盡不成眠。」⑫

第二首詩與粵案恐無直接關連，蓋中通其時正爲其父編遺集也。第一首詩雖未能透露案情，然於此案十分火急之狀及官府刻意羅織之情則刻劃甚明，足證余舊說之罪狀必屬謀反之類爲不誤。又「方以智死難事迹考」引『白鹿山房詩集』卷五詩註，言方中通於康熙十一年春被「追捕歸里」，而同時方中德、方中履亦皆在桐城入獄。僅方中履與中通子正瑧守靈萬安。此則仍是粵案之餘波，亦方中履「蓼蟲吟序」中所謂「再膺奇禍」也。「死難考」作者疑此案與「反清鬭爭」有關，所見正與余合⑬。蓋依清律，倘非謀反，此案烏能株連如是之廣，以至子孫姪輩皆同時繫囚乎？最可注意者，據容肇祖先生云，密之昔在粵西平樂時，楚、粵將領多其父方孔炤舊部，嘗欲迎密之出任軍務，爲密之所拒⑭。此事雖在粵案二十年之前，但恐與密之辛亥之遭遇至有關連。方中通「論交篇贈修儼若」云：「一片據我陳情詳撫軍。三省羽書急如箭，粵西題請請再三。」詩中特點

⑫ Peterson, "Review", p. 296.

⑬ 「方以智死難事迹考」，頁五六。

⑭ 容肇祖，「方以智和他的思想」，頁九八。

出「粵西」字樣，與容氏所言先後若合符節。就余所見有關密之粵案之資料，其線索之具體可信，蓋未有逾於此者矣。

饒宗頤先生據曾青藜「石濂上人詩序」中「無可大師近亦以文字幾罹不測」語（見六『松堂文集』卷十二），遂疑密之以文字得禍⑮。余意曾青藜之言如非傳聞有誤，則所指或非密之晚節事，殆與魏叔子所謂「師廬墓後始脫疑謗」有關，事在前而不在後歟？密之自言「不罹九死，幾負一生」，生平遇難甚多，今已無從詳考。然以粵案案情之嚴重言，其非普通文字之獄，則固不待繁言而可決者也。復次，馬之瑛「答無可詩」有云：

「軍府迎降先署狀，仰視飛鴻劇惆悵。彥回名士壽偏多，子卿足下歸無恙。故國千峯可寄家，兜鍪原不妒袈裟。金陵舊恨空沉鎖，宰相新堤自築沙。國成誰秉邦幾析，黨禍亦由君子激。林宗何必獨仙舟，賓碩誰能共複壁。烽煙幾載歷江湖，萬死全憑佛力扶。游子尚堪依母隱，仇人俱已伏天誅。素心自指井中水，任是波瀾風不起。入社何妨有白衣，誤人不信皆青史。……」（『清詩滙』卷二十一）

⑮「方以智與陳子升」，頁一七一。按：饒氏引文誤脫一「近」字。以「無可大師近亦以文字幾罹不測」語觀之，則顯在密之生前，且似已事過境遷也。

此詩敍密之生平，大體依時序先後，頗有足供考證者。唯饒宗頤先生因其中有「壽偏多」之語，亦疑指密之晚歲，則仍不免誤會⑯。詩中既云「依母隱」，則當作於密之父喪以後，且當在密之廬墓三年（即一六五七）以後也。「彥回名士壽偏多」者，彥回即南朝宋、齊之際之褚淵，此借以譏當時迎降名士如錢謙益之流也。「子卿足下歸無恙」，始說密之甲申逃脫北京事，乃緊接「軍府迎降先署狀」句而來。「署狀」及脫逃事詳見計六奇『明季北略』卷二十二及趙士錦『北歸紀』。此不具引。其下「賓碩誰能共複壁」則指一六五二年清兵陷平樂，密之匿嚴伯玉仙迴洞之事，亦非晚年蕭孟昉之「複壁」也。錢秉鐙『藏山閣集選集』有詩句云：「孫嵩複壁誰分義，榜掠甘心誓不言。」原注曰：「嚴伯玉隱仙廻洞，曼公（按：即密之）匿其家，爲鄉人所發，備極刑，終不言。曼公自出，始免。」⑰足見考論密之生平，稍一不愼，即易誤入歧路，故特於馬之瑛詩略作疏證如上。

又『晚節考』嘗據施愚山「贈欒菴和尙」七古詩註，言及密之暮年有與友人游黃山之約。今見沈壽民「寄青原藥地大師」書末云：

「黃海幽勝，未盡餘喘尚浮沉其間。翁兄其無忘東來，爲我稍施針砭乎？」

---

⑯「方以智畫論」，頁一二七。

⑰臺灣文獻叢刊本，頁一八一。

（『山志』卷八）

始悉密之欲賞黃山之雲海，蓋出於沈壽民之邀請。又考李元鼎「遊漱青三疊」第四首末二句「隔嶺浮山在，依稀是故鄉」下有注云：

「時藥公欲歸皖之浮山，故云。」（『山志』卷十一）

更知密之死難前已浩然有歸志，故能與友好相約，順道一遊黃海也。

密之披剃垂二十年，且於佛教思想亦深有所契悟。然統觀其晚年行跡，與夫最後之抉擇，則密之終不失爲明末一遺民，而非僅清初一禪師。當時密之師友家人，乃至天下識與不識者，無不以遺民目之，良有以也。後世之治史者倘昧乎斯義，則於密之一生之主要精神將不免當面錯過矣。

方中履「再到青原」云：

「蓮社龍眠自寫真，過江香谷感遺民。殿前更覺桂花老，閣後重看荊樹新。安得鼓鐘移故國，但將山水養吾親，別峰且錄青原志，核室藏書愧荷薪。」（『山志』卷十一）

此詩作於密之生前，中履既明以「遺民」自許，則密之又烏得不爲遺民乎？而「移故國」、「善吾親」一聯尤足爲方氏忠孝傳家之寫照，亦卽密之「以忠孝作佛事」之意也。

而密之「與易堂林確齋」書曰：

「若曰悟道，慚惶殺人。旣已偷生木榻矣，因法捄法，以不借借。鼓舞薪火，不知其盡，操履死而後已，癡願死而不已。愚公移山，能無笑乎？論贊者謗者，但使耳聞目及，或信或疑，過卽受薰。孔、孟當時，幾曾如意，而萬世人心自轉，薰之時義大矣哉！」（『山志』卷八）

此密之晚年自道其心事之確然可據者。試問從來高僧大德有如此立論者否？特拈出此一重公案，以與世之雅重密之之生平與志事者共參究之。

附言：本文初名「方以智晚節考補證」，刊於『屈萬里先生七秩榮慶論文集』（臺北聯經出版事業公司，一九七八年）；旋又修訂成「方以智晚節考新證」，刊於『新亞學術集刊』第二期（香港，一九七九年）『集刊』同期載有勞思光先生「『方以智晚節考』及『補證』讀後感」一文，據密之『語錄』與其師覺浪著作補正余所未及者多處，讀者宜參看。

跋：方以智死節新證

余草「方以智晚節考新證」既脫稿待刊，忽獲徐復觀先生轉來汪世清先生手稿印本一份。據方中通「陪集」及方中發「白鹿山房集」訂正余所撰「方以智晚節考」，讀之大喜過望。汪先生原稿寄與汪宗衍孝博先生，孝博先生爲治明清史之前輩，成績卓著。余舊嘗讀其屈翁山、陳蘭甫年譜，近又得見其讀「清史稿札記」，皆精審翔實。今承孝博先生輾轉以汪文見示，雅意拳拳，銘感無旣。此「跋」所創獲則皆汪世清先生之賜也。

汪世清先生原稿卽提出四項問題，並分別摘錄資料加以說明。玆依其次第，擇要點簡論之於下：

一、初入青原是何年？

汪先生據「陪詩」卷之三『省覲集』諸詩，知壬寅、癸卯密之在章門，至甲辰年始正式主持青原。所引詩題及注語有最有關係者兩條：

「甲辰省覲汋林（蕭孟昉請老父主法華菴，方丈新掛鐘版，改名汋林）」

「隨侍入青原（于慧男、司直先生嗣君也，時令廬陵，特請老父主青原法席，老父辭之不獲，遂將汋林付笑峰和上門人無倚。甲辰之冬，始入青原。）」

英時按：此條「新證」已改正。唯據第一詩，則密之入青原前曾先駐錫泰和蕭氏之法華菴（汋林）。然其事恐不在甲辰而在癸卯。何者？此卽方中履「硯鄰偶存序」所謂「憶余初交蕭子孟昉，歲在癸卯。孟昉家多藏書，有園林之勝」云云也。余爲中履「及省老父於青原，始交……孟昉」（「泰和蕭氏世集總序」）之語所誤，致以爲中履癸卯初識孟昉與密之入青原同一事。今讀此詩題及注語始知密之由南谷至青原之間尙有泰和汋林一段曲折。由是言之，中履癸卯、甲辰兩說所指不同，兩俱不誤也。據第二詩，知密之入主青原全由于藻之敦請，余初以爲孟昉或亦有與力，今乃知于、蕭二公實互爭密之者

也。又當附辨者，密之入主青原固在甲辰，至其「初入青原爲笑公掃塔」則別爲一事，且其事仍當在壬寅而不在癸卯或甲辰。詳見「新證」「青原駐錫考」條，此不具。

二、「竹關」在何處？

「癸巳春省覲竹關（老父于天界圓具後，閉關高座寺看竹軒。）」汪世清先生謂「竹關」即指此，非余所考新城縣福山之竹關。今按：汪說至確，足正余之誤。『晚節考』「補遺」中嘗引張自烈語云：

「鄉者宓山絲痺，羈長干竹關。會失怙奔喪，廬墓三年。」

此長干即指建康，朱竹垞詠「雨花臺」詞（「賣花聲」）所謂「衰柳白門灣，潮打城還。小長干接大長干」也。余因有新城竹關先入之見，遂至當面錯過。故「補遺」密之甲午冬至新城之斷案自敗。又『晚節考』初據候外廬引『陪集』詩註，謂密之『炮莊』最遲當始庚子（一六六〇）。現既確知竹關在金陵，參以密之語錄「痛念丈人，借莊托孤，乃與竹關，約期炮集」之語，則『炮莊』之構思更當上溯至高座寺時代（一六五四——六）矣。

三、方中履生卒年壽

汪世淸先生據『白鹿山房詩集』卷九「己巳除夕」、「除夕哭亡兄素北兼懷伯仲兩兒」、及「庚午元旦」諸詩，定中履卒于康熙二十八己巳（一六八九）。又據潘江『龍眠風雅續』卷十七「中履小傳」，知其「年纔五十有三而卒」。由康熙己巳上推，則中履實生於崇禎十年丁丑（一六三七）。汪說援據詳明，足成定讞。唯余舊考中履生於一六三八年，乃據中履『亡兒均乳壙誌』所云丙申（一六五六）時年十九逆推。依汪說則是年中履當爲二十歲，此或與其父子兩人生日之遲早有關，否則得兒之年似不容誤憶也。至余定中履卒年在一六八六，則由輾轉推測而來，原無確證。今讀汪稿，始悟一六八四年徐姿所產者並非方正瑗，或是一女，術者之言蓋未驗也。以「三歲喪父」語計之，則正瑗生年今亦當改正爲一六八七年。又方中德序『汗青閣集』，謂中履「僅踰始衰而遂長往」。余當時雖已疑中履年壽或當過五十，然於「始衰」究指「五十」與否倉卒間未獲確據。後讀李愬谷「詩經傳註題辭」（『愬谷後集』卷十一，四存學會刊本），中有「至於五十始衰」之語，乃得證實。今既知中履卒年五十三，中德「僅踰始衰」一語亦得其確解矣。

四、方以智被難至死節之實況如何？

汪稿此節所引資料最爲豐富，價值亦最高。其中有爲「新證」所已發者，則從省略。『陪詩』卷之四『惶恐集』於辛亥三月難作後有「自矢」小序曰：

「有以迴避相勸者，有云當赴西江與伯、季同任者。時乎！時乎！青原三載，恩感冬關，捐軀以報吾親，夫復何言？因集門內自矢曰：此身而外，不累一人；獨予自居，亦吾分內事耳。」

英時案：『晚節考』嘗引鄧之誠『清詩紀事』論粵難事，而頗疑其「不波及伯、季，獨中通兩受其禍」之說爲不可信。今讀此序，則中德、中履於案發時固已先任其禍於廬陵矣。又鄧之誠所謂「兩受其禍」者，據『白鹿山房詩集』卷五詩題云：

「壬子春，再罹患難，羣從多被繫者。時仲兄奔喪萬安，追捕歸里。因違琫姪西上，同叔兄守柩。感賦三首」

同卷又一詩題曰：

「伯、仲兩兄先後歸里赴難。」

則知第二次案發在壬子之春，然此案應卽粵難之繼續，中間殆因密之之死稍稍放鬆，而事態仍在暗中擴大。粵案再發，不但中德明明牽涉在內，中履雖守柩萬安，亦未倖免，此則可由其「蓼蟲吟序」所言「再膺奇禍，余猶得生還故鄉」語斷定者也。方中通『陪集』中有癸丑年一詩，題曰：

「九月初三日後難題結文到省釋。」

是全案至康熙十二年（一六七三）九月始結，自辛亥三月至此先後共歷兩年有半。所以能確斷兩案爲同一事者，因中通「題結粵難文至感泣書此」及「論交篇贈佟儼若」皆僅以粵案爲言，顯見非密之死後又別出一案，其事僅涉及中通弟兄而與密之無關也。

關於粵案詳情，汪稿亦云「無可知」。然余草「新證」時別獲一解，卽所謂「粵案」者，蓋指二十年前密之居廣西平樂村時其父舊部嘗欲擁其出任軍務之事也。『白鹿山房詩集』卷五有一詩題曰：

「世父粵西難作，仲兄位白被羈里門，余因西省。」

亦明言「粵西」，與中通「論交篇」「粵西題請再三」句若合符節，可以無疑矣。密之三子，中德生一六三二，中通生一六三四（此據汪世清先生所推定），中履生一六三七。二十年前，即一六五〇左右，三子皆已十餘歲以至近二十歲，或亦與當時楚、粵諸將之欲推擁密之者有所交接。清廷於密之死後仍不肯輕輕放過其諸子，殆亦有鑑於夏完淳之往事歟？

余撰『晚節考』推密之死節事頗着眼於其心理狀態，然當時尚乏之顯證，『陪集』所保存之資料適足以彌補此一缺憾。『惶恐集』中有一題云：

「聞老父盧陵自詣，飲泣書此。」

余據方中履「祭蕭孟昉文」中「方先公罹禍，孤忠正氣，自分一死，不肯以累故知」語，推斷密之被捕必在泰和，不在廬陵。讀此題則可知密之於案發時雖在泰和，而並未被捕，乃稍後至廬陵自詣。此與密之二十年前在粵西仙迴洞自出以免嚴伯玉事，先後如出一轍。其人格之一貫，於玆可見。尤足珍貴者，『惶恐集』中保存密之繫獄後寄中通詩二首，詩曰：

「此日尊經閣，應知負荷薪。臂休慚九折，易不厭三陳。藏壁有深意，搴幡難

脫身。閉門堪立地，毋只恨家貧。」

「半生數度衍，不肯自言占。難學隱身業，懶垂錮口簾。苦瓜偏結蒂，橄欖漫兮甜。閣上攤黃卷，殘燈也上炎。」

此二詩涉及當時情事有須略加解說者。第一首詩首句「尊經閣」在桐城，即中通繫囚處。『惶恐集』另一詩題曰：

「四月二十六日再繫尊經閣。」

可證也。同詩「藏壁」、「擧幡」句則指蕭孟昉，方中履所謂「複壁之義，擧幡之勇」（「祭蕭孟昉文」）是已。東漢趙岐逃禍，北海孫嵩藏之複壁中；西漢司隸鮑宣下獄，博士弟子濟南王咸擧幡太學下，曰「欲救鮑司隸者會此下。」諸生會者千餘人。蓋蕭孟昉既藏密之於春浮園，又四方奔走營救，然皆無效。此密之所以卒至廬陵投案也。『惶恐集』又言：

「辛亥三月二十三日三弟家郵至自吉州，聞老父粵難作。」

越四日中通即被繫（「三月二十七日檄至被繫獄」。）當時郵遞費時，則密之案發或尙

在二月尾。密之何時投案雖無記載，然中通記聞其父盧陵自詣在「四月二十六日再繫尊經閣」之後。『惶恐集』係依年月編次（據汪世清先生所云），則訊至必在四月底或五月初。同時方中發由桐城追及密之於南昌市汊舟中卽在五月，顯是聞訊後兼程趕往，亦足爲證。其時由吉州至桐城至少爲二十日路程。『惶恐集』「奔喪」題下注曰：

「十月二十九日聞大人於是月初十日舟次萬安，回首卽日西上，時柩停水月山。」

實則密之卒於十月初七日，此乃傳聞之誤，然可證兩地來往所需之時日。由是言之，密之廬陵自詣當在四月之初。自二月底至四月初卽密之藏身泰和蕭氏春浮園之一段時間也。

第二首詩首句之「數度衍」指中通所撰之數學著作，次句則謂中通雖精於數而曾不屑爲自身占吉凶也。

今觀密之二詩雖撰於大禍迫在眉睫之際，然其所以勉慰其子者則仍與平日之持論不稍異。『智者愚禪師語錄』卷一云：

「師誕日，侍子中通請上堂。……進云：冬煉三時傳舊火，天留一磬繫新聲。

師云：室內不知，兒孫努力！」

此豈不適足爲「此日尊經閣，應知負荷薪」云云之註脚乎？『青原山志』卷八載密之「與易堂林確齋書」有云：

「旣已偷生木榻矣，因法抹法，以不借借。鼓舞薪火，不知其盡，操履死而後已，癡願死而不已。愚公移山，能無笑乎？」

斯則「閣攤上黃卷，殘燈也上炎」之意也。密之嘗自歎曰：

「吾不罹九死，幾負一生。」（見施愚山『无可大師六十序』）

此又當與「臂休慚九折」之句互證矣。密之因所處不同，此兩詩與張蒼水被執後詩詞之激昂慷慨自別，然其中亦另具一種堅韌深沉之氣足以透露其精神修養所達之境者。是知密之晚年言三教合一實從自家心身中打煞透悟得來，絕非徒以文字知解爲遊戲。亦必明乎此，然後密之惶恐灘頭慷慨盡節之深心始可得而窺焉！

『晚節考』論密之惶恐灘自沉，初亦非有確據；其文獻上之線索不過方中履「履兒弟亦惟止水相踵自勉」及魏叔子「溪流萬里水」兩語而已。及撰「新證」不僅知密之被

捕後曾有大病之事，且方中發更明著「舟次惶恐灘，疾卒」之說。然余反覆推究，終覺病死說破綻太多。因悟所謂「疾卒」者乃故爲模稜之辭，「疾」當作「急速」解，非「病」義也。顧余持說雖堅，援證終嫌不顯，或尙不足以服懷疑者之心。今讀中通『惶恐集』中關於此事之記述，余說竟獲證實，殊足喜也。中通『哀述』七律十首。其一首句云：

「波濤忽變作蓮花，五夜天歸水一涯。」

詩末注曰：

「辛亥十月七日舟次萬安，夜分波濤忽作，老父卽逝，而風浪息云。」

佛家以往生極樂者托身蓮花寶座而去。今云「波濤忽變作蓮花」正是明言密之逐波而逝也。「五夜天歸水一涯」句則足成其說且兼以點明投水之時間焉。余撰「新證」，嘗分析有關密之逝世之多種異聞，而以「鷄鳴而殂」爲實錄。今得中通「五夜天歸」之語，更無可疑矣。注語出之以神話方式，其實卽言佛化波濤爲蓮花前來接引，故密之旣入水而風浪遂息耳。蓋密之自沉殉節事，方氏弟兄旣不欲彰其跡，又不忍沒其實，是以必委婉其詞，隱約其說，故留隙縫以待後人之發其覆。此與稍後所傳密之「赴吉安，拜文信

國墓，行次萬安殁」之說，可謂異曲同工也。今持中通之「浪息」，中履之「止水」，還視中發之「疾卒」，則「疾」字之當與「波濤忽作」之「忽」字互訓，不亦明且顯耶？古人在此等大關鍵處用詞遣字，其苦心經營有如此者，古籍豈易讀哉！曹雪芹寫秦可卿自縊，而特詳敍其病情，僅留「合家無不納悶，都有些疑心」一語以透露其眞相，亦正屬同一筆法也。

余自一九七一年考密之晚節，嘗屢求中通『陪集』不獲。今賴汪世清先生之力，密之自沉之事終得大白於天下，（按：汪先生原稿亦云，「據此注之語氣，方之死似爲自裁」。）誠七、八年來考證密之死節之一最大突破也。倘余所推測密之所犯案情爲不誤，即源於二十年前之粵西平樂村，則所謂「粵難」一案大體已脉絡分明。至於其中經過之曲折，今仍無以道其詳，斯則有待乎新史料之發見也。

又關於密之晚年與當時文士交往，今年七月間錢鍾書先生惠書曾縷列清初詩文集多種，其中余所未見者有賀貽孫『水田居存詩』，李世熊『寒支初集』，汪楫『山聞詩』，及錢陸燦『錢湘靈先生詩集』。最後一種默存先生云：「似無刋本，二十年前見乾隆時舊鈔本」，則尤爲難得矣。此皆足以補余「俗緣考」一章之所未備，姑記於此以待他日之訪求，並誌感佩之意焉。默存先生又云：「Freud 釋夢 "zensur" 之理，吾國載籍首拈出者爲『藥地炮莊』，拙作『管錐編』列子卷中闡說之。」密之著述蘊藏之富

於此亦可見一斑，其學術思想之足供後人發掘者固猶遠有待也①。

一九七九年十月廿五日

① 按：默存先生『管錐編』已有四巨册問世，第二册論「列子張湛注」第四則「周穆王」條有云：方以智『藥地炮莊』卷三「大宗師」："櫎與齋曰：「夢者，人智所現，醒時所制，如既絡之馬，臥則逸去。然既絡過，即脫亦馴，其神不昧，反來告形。"醒制而臥逸之說與近世析夢顯學所言"監察檢查制"(die Zensur)暗時相合，若合符契。」（頁四九二）錄之以供參考。（一九八〇年三月七日英時補記）

曹雪芹的反傳統思想

曹雪芹並不是一位思想家，但紅樓夢一書在思想史上却具有特殊的意義。

近幾十年來，討論紅樓夢的思想的文字很多，一般地說，大家都肯定它是反「封建」、反儒家的。其中也有人認爲紅樓夢不遲不早地出現在十八世紀，正好說明它是對崩潰前夕的「封建」社會的一種全面批判。這些說法並不是沒有根據，但不免失之過於寬泛和抽象，無法使我們把捉到曹雪芹的思想的具體情況。本文企圖從曹雪芹的社會背景和思想來源兩方面來發掘他的反傳統的本質。

近代紅學研究的主要成就是使我們基本上弄清楚了曹雪芹的家世。我們現在確知曹家雖原爲漢族，但早已投靠滿州人；入關以後並隸屬內務府正白旗。換句話說，曹家在文化上已是滿人而不是漢人了。滿族征服中國本土以後，漢化日益加深，逐漸發展出一種滿漢混合型的文化。這個混合型文化的最顯著的特色之一便是用早已過時的漢族禮法來緣飾流行於滿族間的那種等級森嚴的社會制度。其結果則是使滿人的上層社會（包括宗室和八旗貴族）走向高度的禮教化。所以一般地說，八旗世家之遵守禮法實遠在同時代的漢族高門之上。曹雪芹便出生在這樣一個「詩禮簪纓」的貴族家庭中。

不少研究紅樓夢的人傾向於把賈府當作當時中國上層社會的一種典型來看待。這似乎不很妥當。其實像賈、史、王、薛這種累世同居的大家族只有在八旗世家中才有典型的意義，在漢人上層社會中恐怕反而是例外。這個問題尙有待於史學家深入研究。這裏只能略擧清初至中葉的兩三條當時人的觀察來代替詳細的論證。顧炎武「日知錄」卷十七「分居」條徵引了很多條古代「別財異居」的例子，並加按語：

「乃今之江南猶多此俗，人家兒子娶婦，輒求分異。而老成之士有謂二女同居，易生嫌競；式好之道莫如分爨者，豈君子之言與？」

又引應劭「風俗通」：「凡兄弟同居、上也；通有無、次也；讓、其下耳。」並加

以評語曰：

「豈非中庸之行而今人以為難能者哉！」

又舊題「何義門批校精抄本日知錄」此條有眉批云：

「每見同居者多爭競，視若饑仇，而各爨者互相存恤，不失親親，何也？……總之，昔人分產則不成其為人倫；而今日惟分產猶或稍全其人倫也。」①

批者是否何焯無關重要，總之，是清中葉前後人的見解。由此可知清初以來漢人士大夫社會上早已不能「同居共財」了。

章學誠「文史通義」內篇「同居」條說：

「九世同居，前人以為美談……時勢殊異……同居亦有不可終合之勢；與其慕虛名而處實患，則莫如師其意而不襲其跡矣。……自私自利，天真易漓，中人而下，往往不免；則顧家庭之敦孝友，莫如擇人世之易惕而難忘者，君子以為合則不如分也。」

章氏（一七三八—一八〇一）與曹雪芹同時而稍晚，他已明白地主張「合不如分」，

① 見「原抄本日知錄」，臺北明倫出版社，一九七〇年，頁四〇六。

這更足以反映紅樓夢成書時代漢人上層社會的一般風氣了。

大族累世同居必須靠一套嚴格的禮法來維持秩序，但其結果則往往流於繁瑣舖張，即成過禮，淸代八旗上層社會便恰好是如此。相反地，漢人士大夫因爲趨向分居，禮法日疏，遂成不及禮。蕭奭「永憲錄」卷二下雍正元年冬十一月「祁爾薩條奏喜喪儀制以杜奢侈」條，有一條款云：

「滿州、蒙古遇有喪事，親友饋粥茶弔慰，風俗日下，至有多□猪羊，大設盛饌送飯者，競相效法，過於奢靡，無所止極。……禮言：不飲酒、不食肉、不宿內，為居喪之實。近漢人居父母喪，纔□□即變易服色以更宴會。飲酒止磁其杯，食肉止木其箸，宿□器皿忌娘以爲服喪云爾。此官禮者見之而蹴然也。」

此文末句有損奪，但大意尙可測知，足見滿漢上層社會居喪，一過禮，一不及禮，適成顯明的對照，這裏所說漢人情況全無誇張。吳敬梓(一七〇一—一七五四)便給我們提供了一個最生動的例證。「儒林外史」第四回記擧人范進在湯知縣處吃酒席，因丁母憂遵制，不肯用銀鑲杯箸。湯知縣發覺後，忙叫換來一個磁杯，一雙象牙箸來。范進還是不肯擧動。最後又換了一雙白竹筷子來，范進才下箸。知縣見他居喪如此盡禮，又怕他不用葷酒。但後來看見他在燕窩碗裏揀了一個大蝦圓子送在嘴裏，方才放心。這一篇

絕妙的諷刺文字豈不和「永憲錄」所言「飲酒止磁其杯，食肉止木其箸」完全符合嗎？

八旗世家的禮法最集中地表現在喪祭兩方面。以下我們將證明紅樓夢中所寫的喪禮與祭禮都是流行於八旗社會的制度。十九世紀中葉福格撰「聽雨叢談」十二卷多記八旗風俗禮制，頗翔實可信。卷七「助哭」條云：

「八旗喪禮：屬纊、成殮、舉殯，則男婦擗踊咸哭。朝餔夕三祭，亦男女咸哭。男客至，客哭則孝子亦哭，不哭則否；女客至，婦人如之。直省喪禮：受弔日，主賓皆不舉哀，祭堂寂然；殯日亦俯首，前導惟鼓樂之聲而已。」

福格分別八旗喪禮和直隸省之不同，也就是北京城內和外地之不同，這都是作者親見之事，故最可信。（下文尚提到廣東哭喪的特色，也是因爲作者幼時在粵之故。）紅樓夢第十四回寫鳳姐在會芳園登仙閣哭靈，有一段說：

「鳳姐吩咐得一聲：『供茶燒紙』只聽一棒鑼鳴，諸樂齊奏。早有人端過一張大圈椅來，放在靈前，鳳姐坐了放聲大哭。於是裏外男女上下，見鳳姐出聲，都忙忙接聲嚎哭。」

這明明是形容「男婦擗踊咸哭」的八旗哭喪法，毫可無疑。「聽雨叢談」卷十一「丹旐」條云：

「八旗有喪之家，於門外建設丹旐，長及尋丈。貴者用織金朱錦為之，下者亦用朱繒朱帛為之，飾以纁錦。」

這種「丹旐」也在紅樓夢中找得到痕跡。第十三回記秦可卿停靈時也說：

「會芳園臨街大門洞開，旋在兩邊起了鼓樂廳，兩班青衣按時奏樂，一對對執事擺的刀斬斧齊。更有兩面硃紅銷金大字大牌豎在門外，上面大書『防護內廷紫禁道御前侍衛龍禁尉。』」

曹雪芹爲了表現賈府的喪禮的過情，所以特加渲染（甲戌本「兩面」且作「四面」，更可見作者原意）。這兩面「硃紅銷金」的大牌卽是「織金朱錦」的「丹旐」的變相，一望可知。

「聽雨叢談」卷十一「專道」條云：

「京師最重喪禮，庶人喪輀皆得專道而行。塗遇王公貴官之輿馬弗避。貴官或停候過，或避於甬路之下旁驅。

按京師喪輿或舁夫八十人、六十四人、四十八人、三十二人、十六人各視其位及稱家之有無也。

又京師有喪之家，殯期前一夕擧家不寐，謂之伴宿，俗稱坐夜，即古人終夜燎之禮也。」

此條共記三事均見於紅樓夢。第十五回可卿出殯，北靜王前來路奠之後賈赦、賈珍等一齊上來請他回輿，北靜王說；「小王雖上叨天恩，虛邀郡襲，豈可越仙輈而進也。」一直到殯過後，他才回輿，這是「專道」之顯證。

第十四回記送殯前夕至次日清晨情形，說：

「這日伴宿之夕……一夜中燈明火彩，客送官迎，那百般熱鬧自不用說的。至天明，吉時已到，一班六十四名青衣請靈。」

這裏不但明用「伴宿」的專名，而且舁夫六十四人，亦與福格所記吻合。可卿在賈府輩份最低，但仍用第二等殯禮，所以就「位」而言已大爲逾禮。曹雪芹不寫「八十人」，即可見他下筆極有分寸，雖暴其短而不流於過度的誇張，並且忠實地保存了八旗禮制的眞相。其寫實手段之高妙，於此可見一斑。

關於祭祀之禮，「聽雨叢談」卷六「以西爲上」條云：

「八旗祭祀，位設於西。蓋古人神道向右之義。勝國洪武初，司業宋濂上孔子廟堂議曰：古者主人西向，几筵在西也。漢章帝幸魯祠孔子，帝西向再拜。……按此說，八旗以西為上之禮，實合於古矣。」

紅樓夢第五十三回「寧國府除夕祭宗祠」，特借寶琴新來的眼睛，細細留神打量，以點出宗祠原來是在寧府西邊另一個院子。這已說明是「以西爲上」的八旗禮制了。但作者的精密尙遠有過於此者。請看下面這個特寫鏡頭：

「每賈敬捧菜至，傳與賈蓉，賈蓉便付與他妻子，又傳與鳳姐，尤氏諸人；直傳至供桌前，方傳與王夫人，王夫人傳與賈母，賈母方捧放在桌上。邢夫人在供桌之西，東向立，同賈母供放。」

獨寫邢夫人在供桌之西，東向立，卽說明其餘諸人都是西向；供桌在西邊，邢夫人祇有站在供桌的對面才能幫賈母供放祭品。這種筆法顯從史記「項羽本紀」寫鴻門宴座次變化出來。難怪「有正本」此回脂批要說「除夕祭宗祠……是一篇絕大典制文字」了。我們可以毫不誇張地說，縱使紅樓夢作者的姓名不幸而永遠失傳，但憑其中所寫的

喪祭二禮，我們也可以考出此書必出於淸代八旗世家子弟之手。②

紅樓夢所寫的是八旗世家的生活，但作者因爲有所顧忌，始終不肯洩露得太分明。但另一方面，作者又不肯完全埋沒其眞實的背景，因此在關鍵之處往往暗加指點，上述喪祭二禮便是鐵證，我們不妨再舉兩個有趣的例子。第十一回寫鳳姐在天香樓看戲，有一句說：

「鳳姐……款步提衣上了樓來。」

兪平伯所藏嘉慶甲子（一八〇四）百二十回刻本上有一些嘉道年間的人的評語。在這一句下批道：

「上樓提衣是旂裝。」③

此批與後來索隱派反滿之說不相干，完全是讀者細心悟得的。第五十四回鳳姐囑咐寶玉：

② 奉寬「蘭墅文存與石頭記」一文說：「故老相傳，撰紅樓夢人為旗籍世家子。書中一切排場，非身歷其境不能道隻字。」（見一粟編「紅樓夢卷」第一册，頁二六）正是從這些地方看出來的。

③ 見兪平伯「讀紅樓夢隨筆」，卅六「記嘉慶甲子本評語」節第四條。

「寶玉別喝冷酒，仔細手顫，明兒寫不得字，拉不得弓。」

八旗入關以後漸棄舊俗，滿語和騎射日益荒廢，康、雍、乾三朝屢次下諭要八旗子弟熟習弓馬，並規定必須能馬步箭才准作文考試④。所以這一句似乎漫不經意的話，其實是作者有意指出寶玉是八旗世家子弟。曹雪芹祇輕輕地用了「提衣」、「拉弓」四個字，就把鳳姐和寶玉的眞實背景和盤托出了，清初考證大師閻若璩曾說：

「古人之事應無不可考者，縱無正文，亦隱在書縫中，要須細心人一搜出耳。」

（見「潛邱劄記」卷六）

話是說得過於樂觀了一點，但大體上不失爲經驗之談。紅樓夢有些地方恰好可以印證他的說法。

以上所論足以說明紅樓夢所暴露的絕不是十八世紀中國上層社會的一般情況，而是特別流行於八旗世家之間的禮法或禮教。必須確切地把握到這一層，曹雪芹的反傳統思想的特質才能獲得進一步的澄清。

④ 參看周汝昌「紅樓夢新證」（新版，一八七六）第一册，頁三五〇及第二册，頁七一三所引文獻，並可參考昭，「嘯亭雜錄」卷一「忘本一條。

紅樓夢中到處都透露着世家的禮法，這一點脂批也往往從旁加以戳破。下面是若干比較突出的例子，甲戌本第三回脂批：

「此不過略敍榮府家常之禮數，特使黛玉一識階級座次耳，餘則繁。」（影印本頁四二下）

同書第十六回脂批：

「百忙中又點出大家規範，所謂無不週詳，無不貼切。」（頁一六七下）

庚辰本第二十回脂批：

「大族規矩原是如此，一糸兒不錯。」（頁四四九）

同書第二十二回脂批：

「寫寶玉如此，非世家曾經嚴父之訓者段（斷）寫不出此一句。」

「非世家經明訓者段（斷）不知此一句，寫湘雲如此。」

「瞧他寫寶釵真是又曾經嚴父慈母之明訓，又是世府千金，自己又天性從禮合

節。前三人（引按：指寶玉、湘雲、黛玉）之長並歸于一身。前三人向（尚？）有捏作之態故，惟寶釵一人作坦然自若，亦不見踰規踏矩也。」⑤

「非世家公子斷寫不及此，想近時之家縱其兒女哭笑索飲，長者反以為樂。其〔無〕禮不法何如是耶！」

「這一句又明補出賈母亦是世家明訓之千金也。不然斷想不及此。」（以上均見第一冊，頁五〇七—五〇八）

同書第二十四回脂批：

「好層次、好禮法，誰家故事？」（頁五三八）

同書第三十八回脂批：

「近之暴發專講理法，竟不知禮法。此似無禮而禮法井井。所謂整瓶不動半瓶接（搖？），又曰：習慣成自然，真不謬也。」（頁八七二）

同書第五十八回脂批：

⑤ 後來「迷失」了的有關衛若蘭射圃的文字（見甲戌本第二十六回末總批及庚辰本同回眉批）也是此意。納蘭性德「郊園即事」詩中也有「地應虛射圃，花不礙球場」之句（周冠華「大觀園就是自怡園」臺北，一九七四年，頁一一七—一一七曾引及此詩。）不過應該指出，「射圃」一詞古已有之，不是清代才出現的。

「看他任意鄙俚詼諧之中，必有一個禮字還清，只是大家形景。」（第二冊，頁一三七二）

必須指出，批者對作者的世家禮法顯然十分讚美，這似乎不可能出自曹家自己人的手筆，更未必符合作者的原意。但批語中所透露出來的歷史背景則十分重要，使我們確知作者是在嚴峻的禮法環境中長大的。事實上，也祇有這樣出身的人才能入室操戈，成爲禮法的叛徒。批者所一再稱賞的禮法，不用說，乃是八旗世家的專利品，曹家行之尤篤，批所謂「誰家故事也」。批又以「理法」與「禮法」對揚，也值得注意。當時一般社會上受到理學的影響，好用「理」字來壓人，所以戴震批判的是「理」而非「禮」。曹雪芹專以「禮」字爲攻擊的對象，這祇有從他的八旗世家的特殊背景才能獲得解釋。

紅樓夢全書都是暴露禮法的醜惡的，並不是像脂批所云，是在有意無意之間炫耀作者的門第。這一點我想毋須多說。不過爲了下文說明曹雪芹的反傳統思想的方便，讓我們挑選兩三條最尖銳的實例來顯示作者對禮法的眞實感想。第一個例子自然是第七回借焦大之口所罵的「扒灰、養小叔子」那句名言。關於這一段文字，甲戌本脂批也不得不說：

「一段借醉奴口角閒閒補出寧榮往事近故，特爲天下世家一咲（按：疑當作「嘆」或「哭」。）（頁一一一上）

這可以說是開宗明義點破隱藏在禮法後面的醜行。第二個例子則是借劉姥姥之口來諷刺賈府禮法的虛僞本質。第四十回劉姥姥被鳳姐諸人大加捉弄了一番之後，借故說道：

「別的罷了，我只愛你們家這行事，怪道說『禮出大家』。」

這是一針見血地戳穿賈府的假正經，號稱禮法世家却對她這個「莊家人」十分無禮。最後一個例子是賈敬死後，賈珍、賈蓉父子在熱喪中和尤氏姊妹胡混的一回妙文。第六十三回先寫賈蓉「聽見兩個姨娘來了，便和賈珍一笑。」緊接着寫鐵檻寺謁靈，說道：

「賈珍下了馬，和賈蓉放聲大哭，從大門外便跪爬進來，至棺前稽顙泣血，直哭到天亮，喉嚨都啞了方住。」

這好像十足顯出他們父子二人眞是居喪盡禮的孝子賢孫了。但接着在第六十四回，作者筆下一轉，竟寫道：

「賈珍、賈蓉此時為禮法所拘，不免在靈前藉草枕塊，恨苦居喪。人散後，仍乘空尋他小姨廝混。」

八旗世家的禮法在這種春秋筆法之下更是原形畢露了。

紅樓夢中反禮法的中心涵義旣明，我們就可以進一步從思想史的觀點來分析曹雪芹的反傳統思想特殊性格了。但這種分析必須以最可靠客觀資料爲依據，不可僅憑主觀臆測。首先讓我們提出兩個具體的問題，卽在反傳統的思想傳統上，影響曹雪芹最深的古人是誰？影響他最大的古籍又是什麽？全部紅樓夢的思想淵源極爲複雜，如果我們不能在這個大關鍵上有確定的瞭解，不能在龐雜的資料中區別主從輕重，則分析工作是根本無從著手的。

對於上面所提出的兩個問題，我們可以毫不遲疑地答道，曹雪芹在反傳統這一問題上最欣賞的古人是阮籍，最愛好的古籍是莊子。關於這兩點，證據都很充足。敦誠「贈曹芹圃」有云：

「步兵白眼向人斜。」

敦敏「贈芹圃」亦云：

「一醉酕白眼斜。」

曹雪芹卒後敦誠與荇莊聯句又云：

「狂于阮步兵。」（自註曰：「亦謂芹圃。」）

更重要的是張宜泉「題芹溪居士」題下小注云：

「姓曹名霑，字夢阮，號芹溪居士。」

可見不僅朋輩都以阮籍的「白眼」與「狂」比擬曹雪芹，他自己也是以阮籍自許的。

紅樓夢與莊子關涉甚深，這是大家都知道的。甲戌第一回便有眉批說：

「開卷第一篇立意真打破歷來小說窠臼。閱其筆則是莊子、離騷之亞。」（頁八下）

這祇是就文筆而言，大體自然不錯。紅樓夢第七十八回寶玉撰「芙蓉女兒誄」明言「遠師楚人之言，招魂、離騷、九辯、枯樹、問難、秋水、大人先生傳等法。」足證脂批不

謬。就思想影響而言，莊子的份量也遠比其他任何一種古籍爲重。第二十一回寶玉讀「胠篋」篇並續莊子文，第二十二回又引「列禦寇」篇，以及第六十三回妙玉的「畸人」之說，都和紅樓夢的中心思想有關，下文將繼續有所討論。

現在讓我們從思想的內涵方面考察曹雪芹何以特別接近阮籍與莊子。事實上，曹雪芹的反傳統思想基本上屬於魏晉一型，尤其是竹林七賢那種任情不羈的風流。我們記得，在紅樓夢第二回，作者曾借賈雨村之口把歷史上的人物劃分爲三型。其中正邪兩類乃是敷衍世俗之見，不足重視。眞正值得注意的則是所謂「秀氣」所生的第三類人物。其中除了藝術家和奇女子之外，首先就列擧了許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶諸人。竹林七賢已佔了三位之多。

魏晉思想經歷了好幾個發展階段，這裏不能詳論。但以反周孔名教而言，則竹林七賢最爲激烈，其中尤以阮籍與嵇康是不妥協的典範。嵇康在「與山巨源絕交書」中說：

「又縱逸已久，情意傲散，簡與禮相背，嬾與慢相成，而爲儕類見寬，不攻其過，又讀老莊，重增其放。」

又「難自然好學論」云：

「六經以抑引為主，人性以從欲為歡；抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。」

可見他正是從老莊自然的立場上來痛斥儒家禮法的。阮籍的意態有時比「非湯武而薄周孔」的嵇康還要激越。他在「達莊論」中痛斥「名分之施……殘生害性」；在「大人先生傳」更說：

「汝君子之禮法，誠天下殘賤、亂危、死亡之術耳。」

「世說新語」「任誕」篇（亦見「晉書」卷四十九本傳）說：

「籍嫂嘗歸寧，籍相見與別。或譏之。籍曰：禮豈為我輩設耶！」

曹雪芹在思想上與嵇、阮相契之處，無疑正在他們反禮法這一方面。而阮籍「禮豈爲我輩設」之語尤深得曹雪芹的同情。阮籍不能忍受魏晉高門的僞禮法，曹雪芹也不能忍受八旗世家的僞禮法；所以兩人雖遙遙千載而精神相通。「夢阮」之「夢」卽孔子夢周公之夢，絕不可等閒視之。

曹雪芹那篇至情至性的「芙蓉女兒誄」不但在文字上師法莊子「秋水」和阮籍的「

大人先生傳」，在精神上更是發揮了魏晉反禮法的傳統。這篇「別開生面」的祭文便是要和賈珍父子的僞禮法作一鮮明的對照。因此寶玉說：

「如今若學世俗之奠禮，斷然不可；竟也還別開生面，另立排場，風流奇異，於世無涉，方不負我二人之爲人。」

又說：

「寧使文不足悲有餘，萬不可尚文藻而反失悲切。」

這正是所謂「禮豈爲我輩設」的最好註解。所以文中「風流」一詞也必須從「魏晉風流」的角度求之，始能得其確詁。

曹雪芹這篇文字不但如他所自供，曾參考了阮籍的「大人先生傳」，並且還在暗中襲用了「達莊論」。誄文開始說：

「太平不易之元，蓉桂競芳之月，無可奈何之日。」

庚辰本在每句之下都特加批語，認爲是「奇之又奇」。其實這完全是從「達莊論」的起首變化出來的，「達莊論」說：

「伊單閼之辰，執徐之歲，萬物權輿之時，季秋遙夜之月。」

曹雪芹顯然是從末二句得到啓發的。以我的淺陋，實未見阮籍以外尚有誄、賦之體作此格調者。潘安仁「西征賦」的「歲次玄枵，月旅蕤賓，丙丁統日，乙未御辰」也與此誄不同科。「大人先生傳」與「達莊論」是阮籍發揮莊子自然之旨以攻擊周孔名教的基本作品，曹雪芹對這兩篇文字精熟如此，則其思想上受阮籍影響之深可以想見。

紅樓夢中所表現的莊子精神也是通過魏晉人的觀點而偏重在反名教、反禮法的一面，第二十一回特引「胠篋」篇「殫殘天下之聖法，而民始可與論議」之語；這恰好是「大人先生傳」中「坐制禮法，束縛下民」的觀念之淵源所自。「畸人」之說尤其重要，第六十三回邢岫烟說妙玉：

「又常贊文是莊子的好，故又或稱為畸人。他若帖子上自稱畸人的你就還他個世人。畸人者，他自稱是畸零之人；你謙自己乃世中擾擾之人，他便喜了。」

莊子「大宗師」：「敢問畸人」，「經典釋文」引司馬彪注云：

「不耦也，不耦于人，謂闕於禮教也。」

可見畸人正是 遵禮教之人，畸人與世人之不同也就是「大宗師」篇中「遊方之內」與「遊方之外」的分別之所在；前者守世俗禮法，後者則任情廢禮。「世說新語」「任誕」篇言：

「阮步兵喪母，裴令公（楷）往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭，裴至，下席於地，哭弔唁畢，便去。或問裴：凡弔，主人哭，客乃為禮；阮既不哭，君何為哭？裴曰：阮，方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。時人歎為兩得其中。」

曹雪芹特別以「畸人」與「世人」對舉，其心目中必有阮、裴這一故事在，那是毫無可疑的。

上面我們分析了曹雪芹的社會背景和思想淵源，同時也指出這兩者之間的內在關聯。八旗世家的禮法及其高度的虛僞化是直接激起曹雪芹「反叛」的社會造因。在這一反叛過程中，曹雪芹自然而然地接觸到了中國反禮法思想的源頭，那便是阮籍、嵇康等人持以打擊周孔名教的莊老自然之說。掌握了紅樓夢的創作在社會史和思想史上的主要線索之後，我們對這部小說的理解也會隨之而加深。我們現在可以說明，何以這部偉大的作品必須以「情」的觀念爲其最後的歸宿了。

說紅樓夢是以「情」的觀念爲中心的作品，常常會引起誤解，容易使人聯想到張問陶「艷情人自說紅樓」的詩句。但是另一方面，討論紅樓夢却又無法完全撇開「情」字不理。紅樓夢本文和脂批到處都涉及「情」字，書名之一也是「情僧錄」，而且更重要的，全書歸結於「情榜」。甲戌本第一回在「有命無運，累及爹娘」一句之上有眉批說：

> 「看他所寫開卷之第一個女子便用此二語以訂（定？）終身，則知託言寓意之旨。誰謂獨寄興于一情字耶！」（頁十二下）

批者顯然是在抗議讀者單獨用一個「情」字來概括整個作品的豐富內容。這無疑代表一種較爲健全的觀點。但是這一批語同時也透露了「情」之一字在全書中所佔據的份量之重，以致在紅樓夢尚未廣泛流傳之前，圈內的讀者已基本上把它當作一部「情」書來看待了。其實關鍵在於我們怎樣理解這個「情」字在本書中的涵義。

從上面所指出的曹雪芹反傳統思想的特性來看，紅樓夢中的「情」字無疑正是「禮」字的對立面。「情」出自然，「禮」由名敎；所以魏晉時代哲學上的自然與名敎之爭落到社會範疇之內便恰好是「情」與「禮」的對立。阮籍說「禮豈爲我輩設」，嵇康說「不須犯情之禮律」，竹林七賢的另一位——王戎——更有「聖人忘情，最下不及

情；情之所鍾，正在我輩」的名言，尤足與阮語互相補充。從此以後，「情」便成爲中國反傳統思想中的一個中心觀念了。明清時代反理學的思潮，雖與魏晉反禮法的思想流派不同，也往往立足於「情」字之上。試以曹雪芹所最爲傾倒的湯顯祖爲例，他在「牡丹亭記題詞」中便說：

「自非通人，恆以理相格耳。第云理之所必無，安知情之所必有耶！」

朱彝尊「靜志居詩話」卷十五「湯顯祖」條云：

「人或勸之講學，笑答曰：諸公所講者性，僕所言者情也。」

他顯然是把「情」放在「性」或「理」的對立面了⑧。

⑧ 「情有理無，理有情無」這種對立觀念是湯顯祖受了紫柏眞可（達觀）的影響而發展出來的。見湯氏詩文集卷四十五「尺牘之二」「寄達觀」一書。（徐朔方箋校「湯顯祖集」第二册，頁一二六八）達觀是佛門中的異端，一六〇四年繫獄自殺，遭際極似李贄。所可注意者，庚辰本紅樓夢第三十二回前有一批曰：

「前明顯祖湯先生有懷人詩一截，讀之堪合此回。故錄之以待知音：無情無盡却情多，情到無多得盡麼，解到多情情盡處，月中無樹影無波。」（影印本頁七三五）

這首詩恰巧又是湯顯祖贈給達觀的，原題爲「江中見月懷達公」（詩文集卷十四「詩之九」，「湯顯祖集」第一册，頁五三三）引詩除首句「却」字原作「恰」外，悉同。曹雪芹關於「情」的觀念自然也受了湯顯祖的影響。

與曹雪芹同時的戴震（一七二四—一七七七）也是一個有趣的例證。他在「孟子字義疏證」卷上「理」字條說：

「理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。……天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。」

又說：

「情與理之名何以異？曰：在己與人皆謂之情，无過情无不及情之謂理。」

這更是用「情」和「自然」的觀念正面來打擊理學傳統中那個絕對化的形而上的「理」了。曹雪芹和戴震在思想上毫無牽涉，但立足於「情」則彼此不謀而合。這正足說明「情」已成爲一切反傳統的思想流派的共同武器了。然而由於曹、戴兩人的社會背景與思想淵源都不相同，因此雖同生在一個時代，並且同反傳統，而攻擊的具體對象終有「禮」與「理」之異趣。這是思想史上頗堪玩味的現象。

紅樓夢中的「情」雖然具體地表現爲兒女之情，其更深一層的社會涵義則在於對「禮」的否定。這一點，脂批也已隱約地點出。庚辰本第二十一回批語說：

「寳玉重情不重禮，此是第二大病也。」（頁四七一）

所以換一個角度來看，紅樓夢中的兩個對立的世界其實也就是「情」世界與「禮」世界的分野。前者出於自然，因而是「眞」的、「乾淨」的；後者乃由人爲，因而是「假」的、「骯髒」的。我曾指出，寶玉對稻香村的批評卽是對李紈的已婚身份表示一種「微詞」⑦這個看法似無大誤，不過現在看來，尚有未盡之處。第十七回寶玉關於稻香村那一段很有力的議論值得全引在這裏：

「此處置一田莊，分明見得人力穿鑿扭揑而成。遠無鄰村，近不負郭，背山山無脈，臨水水無源，高無隱寺之塔，下無通市之橋，峭然孤出，似非大觀。爭似先處有自然之理，得自然之氣，雖種竹引泉，亦不傷於穿鑿。古人云：『天然圖畫』四字，正畏非其地而強爲地，非其山而強爲山，雖百般精而終不相宜。」

平時寶玉在賈政面前，連大氣也不敢透，何以爲了稻香村竟敢如此地慷慨激昂，情見乎詞？足見這是作者的特筆，其實祇要我們掌握住守節的李紈是大觀園中唯一的「禮法」的象徵這一事實，就會懂得寶玉這番話句句都是從「自然」的觀點來攻擊「名教」的。

⑦ 見「紅樓夢的兩個世界」，頁五三—五四。

而全篇旨意也豁然貫通，更無疑義了。園名「大觀」，評語偏要說「峭然孤立，似非大觀」，這豈不是明白表示在以「情」爲中心的大觀園中不能容納這唯一的「禮法」的象徵嗎？但是寫實主義大師曹雪芹當然深刻地瞭解，他所嚮往的「情」世界是處在「禮」世界的重重包圍之中的，在眞實的人間是絕不可能存在的。所以在紅樓夢最初構想的階段，大觀園之終歸於太虛幻境便早已是一個預定了的必然結局。

總結地說，曹雪芹的反傳統思想，基本上是屬於魏晉反禮法的一型。這一型的思想家在理論上持莊老自然與周孔名教相對抗；在實踐中則常表現爲任情而廢禮。這些特色在曹雪芹身上都可以獲得印證。敦氏兄弟一再以阮籍的「白眼」和「狂」來形容他，所指的都是反禮法的一面。阮籍對禮法之士才施以白眼，對於嵇康却是以青眼相向的。這和從顧炎武到戴震這一系統的思想是截然有別的，後者則是從儒學內部起來批判理學正統的。就我們今天所能掌握的資料來判斷，曹雪芹的生活圈子大體不出八旗社會的範圍。他和當時中國學術思想的主流似乎沒有接觸，和一般的漢人社會的接觸也是有限度的。清廷提倡程朱理學則主要是對付漢人的，要他們守君臣上下之「理」，因此戴震才提出「以理殺人」的控訴。但是對於曹雪芹而言，「理」的壓力則遠不及「禮」來得直接而沉重。他當然也不會喜歡理學，然而他的反傳統的重點畢竟在「禮」而不在「理」。在這一方面，他的特殊的八旗背景是不容忽視的，換句話說，曹雪芹的反傳統思

想主要是滿漢文化混合之下的一種特殊的歷史產物。

最後必須指出，本文所分析的僅限於曹雪芹思想中有關反傳統的一面，而不是它的全部。而且發掘出他這一部份思想的社會和歷史的根源並不是對它的意義與價值有所限定。曹雪芹反禮法的涵義已超越了魏晉觀點的籠罩，其光芒更突破了八旗社會的樊籬，這些都是有目共睹的事實，用不着多說。祇要這種思想探源的工作多少可以加深我們對於紅樓夢的理解，則本文所做的初步嘗試也許尚不失爲一種值得我們繼續努力的方向。

顧頡剛、洪業與中國現代史學

一九八〇年年底中國史學界不幸失去了兩位重要人物：顧頡剛先生和洪業（煨蓮）先生。兩位先生都是一八九三年出生的；逝世的時間也僅僅相差兩天：洪先生卒於十二月廿三日，顧先生卒於廿五日。

顧先生是蘇州人，系出著名的吳中世家，早年所受的是中國傳統的經史教育；洪先生原籍福建侯官，早年就受到西方基督教的影響，並且是在美國完成正式教育的。但是儘管他們的家世和文化背景都不相同，在史學上兩位先生却很早就是志同道合的朋友

了。洪先生是一九二三年從美國回到燕京大學任教的，這正是顧先生以「古史辨」轟動中國學術界的一年。洪先生在美雖治西洋史和神學，但回國之後治學的興趣很快地就轉到中國史方面來了。這是和當時胡適之、顧頡剛諸先生所倡導的「整理國故」的運動分不開的，而顧先生對他的影響尤大。洪先生生前曾屢次和我提到這一點，決不會錯的。一九二九年顧先生到燕京大學歷史系來擔任古代史的教學，他和洪先生在學術上的合作便更爲密切了。最值得紀念的是他們共同發現崔述夫婦的遺著和訪問崔氏故里的一段經過。最近顧先生在「我是怎樣編寫『古史辨』的？（上）」一文中曾特別回憶到這一段。他說：

「當『五四』運動之後，人們對于一切舊事物都持了懷疑態度，要求批判接受。我和胡適、錢玄同等經常討論如何審理古史和古書中的真偽問題。那時我們就靠了書店主人的幫助，找到了這部『崔東壁遺書』。後來我同幾位燕京大學的同事在圖書館裏找到了崔述的『知非集』，又組織了一個旅行團到大名去採訪，看到了他墓碑上的記載，又借鈔了崔述的夫人成靜蘭的『二餘集』，崔述的筆記『荍田隨筆』。」（英時按：原名『荍田賸筆』，顧先生誤憶。見『中國哲學』第二輯，一九八〇年三月，頁三三七）

這裏所說燕京大學的同事其實主要是指洪先生，因爲『知非集』是他在燕大圖書館中發現的，而『崔東壁先生故里訪問記』一文也是由洪、顧兩先生共同署名發表的。（均見『崔東壁遺書』，臺北河洛出版社影印本，一九七五年，特別是顧先生在『遺書』「序」中對洪先生表示感謝的一段，見頁三。）顧先生不提洪先生之名，大概是有所顧忌，而胡先生因爲已獲得公開的「解放」，所以反而不必避諱了。

洪、顧兩位先生恰好代表了「五四」以來中國史學發展的一個主流，卽史料的整理工作。在這一方面，他們的業蹟都是非常輝煌的。以世俗的名聲而言，顧先生自然遠大於洪先生；「古史辨」三個字早已成爲中國知識文化界的口頭禪了。但以實際成就而論，則洪先生決不遜於顧先生。洪先生三十歲以後才專治中國史，起步比顧先生爲晚，然而顧先生由於早年遽獲大名之累，反而沒有時間去做沉潛的工夫。所以得失之際，正未易言。最後三十多年間，他們兩人的學術生命尤其相差得甚遠。顧先生受政治環境的影響太大，許多研究計劃都無法如期實現。例如「尚書」譯注的工作，在「古史辨」時代卽已開始，六十年代在「歷史研究」上續有新作，但全書似乎未及完篇。（最近兩年發表的有關「甘誓」、「盤庚」諸篇主要都是由他的助手代爲完成的。）所以就最後三十餘年而言，他的成績不但趕不上「古史辨」時代，而且也不能與抗日戰爭期間相比；因爲卽使在抗戰的那種困難條件下，顧先生尚能有「浪口村隨筆」之作。（後來正式出

版的「史林雜識」卽是其中的一部份。）這實在不能不令人爲之扼腕。對照之下，洪先生在同一段時期却仍能不斷地在學問上精進不懈。洪先生是在一九四六年春間應聘到美國哈佛大學來講學的。據他有一次談話中透露，他當初祇打算在美國住一兩年，藉以補足戰爭期間接觸不到國外漢學研究的缺陷。但是後來中國的政治局勢變化得太快，他終於年復一年地在美國住了下來。

從一九四六年到一九八〇年，洪先生發表了許多份量極重的學術論著。舉其犖犖大者，英文專著有『中國最偉大的詩人杜甫』（上下兩册，哈佛大學出版，一九五二年），英文論文有「黃遵憲『罷美國留學生感賦』譯註」（『哈佛亞洲學報』，卷十八，第一、二號，一九五五年六月）、「錢大昕詠元史詩三首譯註」（同上，卷十九，第一、二號，一九五六年六月）「A Bibliographical Controversy at the T'ang Court」（同上，卷二十，第一、二號，一九五七年六月），「A T'ang Historiographer's Letter of Resignation」（同上，卷二九，一九六九年）。中文論文之較爲重要者則有「破斧」（『清華學報』新一卷，第一期，一九五六年）、「再論臣瓚」（同上，新三卷，第一期），「『韋弦』、『愼所好』二賦非劉知幾所作辨」，『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二十八本下册，一九五七年五月），「再說西京雜記」（同上，第三十四本下册，一九六三年十二月）。

凡是讀過洪先生論著的人都不能不驚服於他那種一絲不苟、言必有據的樸實學風。他的每一個論斷都和杜甫的詩句一樣，做到了所謂「無一字無來歷」的境地。但是洪先生晚年最精心的著作則是劉知幾『史通』的英文譯註。他對『史通』的興趣發生得相當早，認爲這部書是世界上第一部對史學體例進行了系統討論之作。因此他發憤要把它譯出來，讓西方人知道中國史學造詣之深和發展之早。前面所列的單篇論文，其中不少便是『史通』譯註的副產品；而一九六九年的「A T'ang Historiographer's Letter of Resignation」事實上卽是『史通』「忤時」篇的譯註。由於他的態度認眞，不肯放過『史通』原文中每一句話的來歷，譯註工作所費的時間幾乎到了不可想像的程度。記得十五、六年前洪先生曾告訴我，他已戒掉了煙斗，要等『史通』譯註完成後才開戒。但他究竟最後有沒有照預定的計劃結束這一偉大的工程，我現在還不十分清楚。希望整理洪先生遺著的人要特別珍視這一方面的文稿。洪先生爲了要整理出一個最接近本來面目的『史通』本子，曾進行了精密的校勘工作，除了他以前在燕京大學所校的多本外，近幾十年來又廣搜各種異本。其中最重要的有臺北中央研究院歷史語言研究所的烏絲欄鈔本（原爲明鈔本，是最接近宋刋本的一種），和郭孔延『史通評釋』（這是最早的註釋本，刋於一六〇四年，原藏抗戰前日本人所辦的北京人文科學研究所，現亦歸史語所），以及臺北中央圖書館所藏的明刋蜀本『史通』。我曾不止一次向洪先生提議，請

他整理出一個最理想的校本，分別刊行，以取得與譯註相得益彰之效。他表示十分同意我的看法。希望我們能在洪先生的遺稿裏發現這樣一部完美的校本。

洪先生平素與人論學，無論是同輩或晚輩，絕對「實事求是」，不稍假借。他博聞强記，最善於批評，眞像清初人說閻若璩那樣，「書不經閻先生過眼，謬誤百出。」一九五八年周法高先生在哈佛大學訪問時曾以『顏氏家訓彙註』的稿本送請洪先生評正，後來周先生告訴我，洪先生曾指出其中可以商榷之處不下百餘條。但是另一方面，洪先生却又深受中國「溫柔敦厚」的詩敎傳統的薰陶，對古人不肯稍涉輕薄。一九五四年胡適之先生曾經多次與洪先生爲全謝山問題發生爭論，書札往復不休，主要關鍵便在於洪先生認爲胡先生說全謝山吞沒趙一清（東潛）水經注校本，是一種不應有的厚誣古人。在十月二十日一封長信中，洪先生特別强調「罪疑惟輕」的古訓；在十二月八日一封更長的信中論及趙東潛「接謝山札云典衣得三緡聊助客乏寄謝」詩則說：

「謝山之貧，東潛不容不知。三緡雖無濟甚事，言謝之詩詎可頓違溫柔敦厚之敎。業稍讀二家書道及彼此之處，止覺彼二人交誼，終始無嫌。彼此徵引雖亦間加糾正，總見稱是多於言非。蓋從他山之攻，轉顯麗澤之益。此亦儒林佳話，可風來學。」（原信影本見『胡適手稿』第六集卷一，頁一四四）

其實洪先生這幾封信宅心之忠厚，眞足以風今世，學問的深湛尙是餘事耳。一九七三年哈佛燕京社的同仁們發起一個祝賀洪先生八十歲生日的集會。我當時曾寫了一首七律爲壽。詩曰：

矯矯仙姿八十翁，名山業富德符充。
才兼文史天人際，教寓溫柔敦厚中。
孫況傳經開漢運，老聃浮海化胡風。
儒林別有衡才論，未必曹公勝馬融。

「學際天人，才兼文史」是『舊唐書』劉知幾及其他史官列傳末的史臣評語；「溫柔敦厚」則正是指洪先生的人格修養而言的。末語針對當時中國大陸的局勢而發，所指更是極爲明顯。一九七四年我在香港，聽說洪先生在哈佛燕京圖書館看報，讀到那些毫無理性的「批孔」言論，氣憤之至，出來時竟在圖書館大門前跌了一跤，把頭都摔破了，幾乎因此送命。可見洪先生雖從小受西方教育，又信仰基督教，但內心深處始終是一位徹底爲中國文化所融化了的讀書人。

我始終沒有和顧先生接觸過，但是通過師友們的平常談話，對顧先生的性情之厚和識量之弘也是十分心儀的。一九七八年十月在「美國漢代研究考察團」的訪問行程中，

我們全體團員都希望能見到顧先生，我個人更是高興有此機緣得償多年的宿願。不幸其時適值顧先生因病入醫院治療，不能見客。我曾特別請人轉達個人對他老人家的仰慕之意，他也傳語希望以後在學術上彼此保持連繫。但是想不到我竟再也沒有機會見到他了。

錢賓四師最近在他的「師友雜憶」中曾多次提到他和顧先生之間的交誼。賓四師和顧先生先後兩度共事，第一次是民國十九年在北平燕京大學，第二次則是抗戰期間在成都齊魯大學國學研究所。事實上，賓四師從中學轉入大學任教便是由顧先生極力促成的。賓四師說：

「余在蘇中，函告頡剛，已却中山大學之聘。頡剛復書，促余第二約，為燕京學報撰文。余自在后宅，即讀康有為新學偽經考，而心疑，又因頡剛方主講康有為，乃特草劉向、歆父子年譜一文與之。然此文不啻特與頡剛諍議，乃頡剛不介意，既刊余文，又特推薦余至燕京任教。此種胸懷尤為余特所欣賞，固非專為余私人之感知遇而已。」（見『師友雜憶』「北平燕京大學時代」章，刊於香港「中國人」月刊，一九八〇年二月號，頁六五）

文中所說「中山大學之聘」，也是由顧先生推介而來的，這種學術爲公的胸襟實在少

見。顧先生不但對同輩論學之友虛懷推重，並且對門人後學也汲引不遺餘力，絕沒有一點「好爲人師」的矜持。賓四師又記與顧先生在成都的談話云：

> 「頡剛人極謙和，嘗告余得名之快速，實因年代早，學術新風氣初開，乃以枵腹騁享，不虞得名。乃歷舉其及門弟子數人，曰，如某如某，其所造已超於我，然終不能如我當年受人重視。我心內作，何可言宣。其誠摯懇切有如此。」（『師友雜憶』：「成都齊魯大學國學研究所」，「中國人」月刊，一九八〇年七月號，頁四四）

我深信顧先生這些話完全發自肺腑，因爲這和他平素的作風是一致的。舉例來說，顧先生在民國十九年所發表的「五德終始說下的政治和歷史」是現代中國史學上一篇體大思精的文字。但刊布之後，顧先生絲毫不自假滿，一再要友生們表示不同的見解。現在收入『古史辨』第五册中的不但有朋友輩的商榷文字（如錢賓四師、劉節先生和范文瀾先生），而且還有幾篇學生的批評之作（如陳槃先生、童書業先生、徐文珊先生）。可見他的確相信韓愈「弟子不必不如師，師不必賢於弟子」之說。

在這一點上，洪先生也和顧先生有相似之處。胡適之先生爲司徒雷登自傳寫序，曾特別推崇洪先生在燕大收集圖書、出版學報及編纂引得各方面的貢獻。洪先生寫信給胡

先生說：

「拜讀大序，則愧感彌甚。感公惠隆，愧我功薄。圖書之收集，多由田洪都、薛瀛白、顧起潛諸君之力。學報之校訂，幾全由容希白、八援、兄妹之勞。引得之編纂則尤聶崇岐一人之功。業隨諸君之後，雖亦薄貢其微，不過欲稍滌昔年教會學校忽視國學之羞爾」。（見『胡適手稿』第六集卷一，頁五二）

洪先生晚年對他在燕京大學所培養出來的幾位史學家常常稱道不置，如齊思和先生的春秋戰國史、聶崇岐先生的宋史、翁獨健先生的元史、王鍾翰先生的清史，都是洪先生所激賞的，其中尤以對聶先生的情感最爲深厚。洪先生認爲聶先生不但學問好，人品更是高潔。我個人曾在燕京大學歷史系讀過一個學期，那時系主任正是齊先生；聶先生的「中國近代史」和翁先生的「歷史哲學」都是我曾修過的課程。以我的親身體驗而言，我覺得洪先生對他們幾位的推許絲毫沒有溢美之處，決不像汪漁洋說白香山推重元微之那樣，乃出於「半是交情半是私」。

在近代中國史學的發展歷程上，顧先生和洪先生可以說是代表了史學現代化的第一代。儘管他們都繼承了清代考證學的遺產，在史學觀念上他們則已突破了傳統的格局。最重要的是他們把古代一切聖經賢傳都當作歷史的「文獻」（document）來處理。就

這一點而言，他們不但超過了一般的乾嘉考據家，而且也比崔述和康有爲更向前跨進了一步。洪先生治學最嚴謹，其專門著作中，往往語不旁涉。所以我們不妨專就顧先生的議論來說明這個問題。

顧先生雖然接着康有爲、崔適講王莽、劉歆僞造羣經的問題，但他却早已跳出了今文經學的舊門戶。他曾一再聲明，他只是接受今文學家的某些考證，而並不採取他們的經學立場。因此他堅決地宣布：

> 「我決不想做今文家；不但不想做，而且凡是今文家自己所建立的學說我一樣地要把它打破。（見「跋錢穆評『五德終始說下的政治和歷史』」，『古史辨』第五册，頁六三二）

換句話說，他的目的與經學家不同，不是爲了證明某種經學理論而辨僞。甚至對於崔述的疑古辨僞，他也覺得不够徹底。因此他認爲崔氏尚只是「儒者的辨古史，不是史家的辨古史。」在顧先生看來，「要辨明古史，看史蹟的整理還輕，而看傳說的經歷却重。」（均見「與錢玄同先生論古史書」，『古史辨』第一册，頁五九）這樣一來，史學的重心才完全轉移到文獻問題上面來了。蘭克曾說：

「在我們把一種作品加以歷史的使用之前，我們有時必須研究這個作品本身，相對於文獻中的真實而言，到底有幾分可靠性。」（轉引自 Leonard Krieger, Ranke, the Meaning of History, University of Chicago Press, 1977, P. 6.)

這就是顧先生所謂「史家的辨古史」的態度了。顧先生「層累地造成的中國古史」之說之所以能在中國史學界發生革命性的震盪，主要就是因爲它第一次有系統地體現了現代史學的觀念。所以此說一出，無論當時史觀如何不同的人都無法不承認它在史學上所佔據的中心位置。語言學派的史家認爲顧先生已在中國「史學上稱王」，有如牛頓之在力學，達爾文之在生物學。（見傅斯年「與顧頡剛論古史書」，見『傅孟眞先生集』第一册，上編丁函札類，頁六二）甚至馬克思派的人也不能不佩服他的「卓識」，並說「舊史料中凡作僞之點大體是被他道破了。」（見郭沫若『中國古代社會研究』，一九五四年版，頁二七四—五）在「史料學」或「歷史文獻學」的範圍之內，顧先生的「累層構成說」的確建立了孔恩（Thomas S. Kuhn）所謂的新「典範」（「Paradigm」），也開啓了無數「解決難題」（「Puzzle-Solving」）的新法門，因此才引發了一場影響深遠的史學革命。除了「古史辨」集結爲七厚册外，還有無數散在各報章雜誌的文字

都是在「古史辨」影響之下寫成的。文獻是史學的下層基礎；基礎不固則任何富麗堂皇的上層建構都不過是海市蜃樓而已。顧先生儘管在辨僞與考證各方面都前有所承，然而他的「累層構成說」却是文獻學上一個綜合性的新創造，其貢獻是長遠而不可磨滅的。把「傳說的經歷」看得比「史蹟的整理」還重要——這是中國傳統考證學者在歷史意識方面所從來沒有達到的高度。顧先生並不是從事平面的辨僞，如一般人所誤解者；他是立體地、一層一層地分析史料的形成時代。然後通過這種分析而確定每一層文獻的歷史涵義。例如他和童書業先生合寫的「夏史三論」，把夏代「少康中興」的傳說推定在東漢光武中興之後。（見「少康中興辨」一節，『古史辨』第七册，下編，頁二三三—二五五）這個假設是否成立是另一問題，但是我們不能不承認這一敏銳觀察充份地表現了現代史學的觀點。陳寅恪先生考釋唐代府兵制前期的史料和桃花源記的史源，雖然時代不同，其精神也同屬現代的。洪先生的「春秋經傳引得序」、「禮記引得序」等篇更是現代文獻學研究的傑作。洪先生以「禮記引得序」一文而榮獲法國一九三七年度的茹理安 (Stanislas Julien) 漢學獎，是完全受之無愧的。

最近幾十年來西方的史學觀念在遽烈的變動之中，史學與文獻（「document」，廣義的「文獻」不限於文字記載，風俗、習慣、法律、制度等都包括在內）的關係究當如何，目前已有不同的看法。法國當代名歷史哲學家傅柯 (M. Foucault) 認爲審訂文

獻的眞僞、性質、意義，然後再在這種基礎上重建歷史陳蹟，這已是陳舊的史學了。新的史學則不取這種被動的方式，而是主動地組織文獻，把文獻分出層次、勒成秩序、排作系列、定出關係，並確定何者相干何者不相干等等。(看Michel Foucault, The Archaeology of knowledge, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, Harper Torchbooks, 1972. PP. 6-7) 其實這一類的說法，聽起來似乎新奇可喜，運用起來却非常不簡單。它所針對的主要仍是史學中的主觀與客觀的問題。柯靈烏 (R. G. Collingwood) 强調史事的內在面和史學家必須重演 (re-enact) 古人的思想也就是要說明主客如何統一。近二、三十年來解釋學 (Hermeneutics) 大爲活躍並影響到史學的觀念。解釋學家與「文件」(「text」) 或「作品」(「work」) 之間的關係正和史學家與「文獻」之間的關係甚爲相似。所以有些解釋學家如包德曼 (Rudolf Bultmann) 也討論到怎樣瞭解歷史文獻的問題，包氏認爲無論史學家如何力求客觀，他終不能完全擺脫掉自己的觀點。他並援柯靈烏的理論爲助，以强調對歷史文獻不可能有所謂純客觀的解釋。(見包氏的History and Eschatology. New York: Harper, 1975. PP. 110-120)

就中國史學的傳統而言，我們並沒有嚴重的主客觀對立的問題。中國史學一方面固然强調客觀性的「無徵不信」，另一方面也重視主觀性的「心知其意」。强調史學必須

主動地運用文獻是無可厚非的。但是如果因此而造成一種印象，使人覺得文獻學的考訂工作完全無足輕重，那將是史學上的一個足以致命的錯誤了。在解釋學方面，近來也有人起而爲客觀性問題辯護。義大利法制史家貝諦 (Emilio Betti) 在這一方面的貢獻最大。簡單地說，貝諦承認文件的客觀性離不開解釋者的主觀性。但是他特別强調，解釋者的主觀性必須能透進解釋對象的外在性與客體性之中。否則解釋者不過是把自己的主觀片面地投射到解釋對象之上而已。所以在貝諦看來，解釋學最重要的第一條戒律便是肯定「解釋對象的自主性」(autonomy of the object of interpretation)（見 Richard E. Palmer, Hermeneutics, Northwestern University Press, 1969, pp. 54-6）。

如果我們把貝諦在解釋學方面所提出的原則應用到史學方面，我們便立刻可以看出顧先生的「累層構成論」不但肯定了「解釋對象的自主性」，而且也在一定的程度上表現出解釋者（史學家）的主觀性已透進解釋對象（文獻）的外在性與客體性之中。許多古代文獻一到了顧先生手上往往都變成了活的材料；這正是因爲他一方面嚴格遵守「無徵不信」的信條，而另一方面對於古人的作品則又要求做到「熟讀深思，心知其意」的地步。因此主客之間不但存在着一種動態的關係，而且往往融成一片。不僅此也，顧先生同時又是在「通古今之變」的史學傳統下成長起來的人，他研究古史是和他研究吳歌

和孟姜女故事的演變分不開的。前引傅柯所謂主動組織「文獻」、劃清層次、建立系列、確定關係……之類的「新史學」，顧先生事實上已做到了不少。這尤其以他後期的歷史作品爲然。抗戰期間他以邊疆少數民族的風尙證中原之古史，在昆明寫出了『浪口村隨筆』，使許多本來僵死的古代記載都獲得了新的生命。李亞農氏談到「五四」以後的中國史學，特別是「古史辨」一派時，就曾說過：

「由於弄清楚了許多歷史事實，使它有了可能來更具體、更深入地認識中國歷史，從而把一部份史實或歷史形象化了，使過去中國人民的生活得以活靈活現地出現在讀者腦筋中來，從而幫助了讀者更具體地去理解業已過去的中國人民的生活。今姑且舉兩個例來說，當著者讀到張蔭麟氏的『中國史綱』（上古篇）和顧頡剛氏的『浪口村隨筆』原稿的時候，就有這種感覺。」（見『欣然齋史論集』，一九六二年，「總序」，頁十九）

李氏和顧先生的史學觀點完全不同，因此他談顧先生歷史作品的眞實感受也就特別值得注意。

顧先生畢生以「古史辨」爲世所知；這裏有幸也有不幸。不幸的是很多人以耳代目，認定顧先生一生的工作純是辨僞。有些人甚至祇記得顧先生自己早已放棄的某些錯

誤的假說，譬如說：大禹是條蟲。其實顧先生除了辨僞之外還有求眞的一面，而且辨僞正是爲了求眞。他辨僞儘有辨之太過者，立說也儘有不盡可信者，但今天回顧他一生的業績，我們不能不承認顧先生是中國史學現代化的最先奠基人之一。

顧先生『古代史論文集』，和洪先生的『論學集』不久都將問世。這是中國現代史學史上的重要里程碑。中國史學今後將何去何從，現在自未易言。但是無論史學怎樣發展，它永遠也離不開文獻學的客觀基礎。因此我們可以斷言，顧、洪兩先生的著作決無所謂「過時」的問題；它們將繼續爲新一代的史學家提供學習的範例。

一九八一年四月七日

顧頡剛的史學與思想補論

——兼答唐文標先生的「文字障」

陳曉林先生轉來唐文標先生「文字障——試談余英時與顧頡剛的一個公案」大作影本一份，一再要我加以答覆。我生平不喜與人爭論，因此頗爲躊躇，今天月刊編輯從臺北打越洋電話來催稿，我實在不忍拂其雅意，故勉強寫此短篇作答。同時，自我在「聯合報」副刊發表「顧頡剛、洪業與中國現代史學」一文之後（本年四月二十五日），曾在「中央日報」副刊上先後看到陶希聖先生和王公嶼先生對論顧先生言行的文字，不免又引起一些感想，現在也想趁此機會一併說出來。所以這

篇短文基本上只能算是前文的一個跋尾，而不是一篇和唐先生正式爭辯的論文。

一九八一年七月十五日英時記

唐先生實在太「勉強」了

唐文標先生此文的主要論點是要說明我誤解了顧氏「武士與文士之蛻變」一文的原義。我在「中國古代知識階層的興起與發展」中曾批評顧文頗有自相矛盾的地方，最重要的是顧氏一方面開宗明義即下「吾國古代之士，皆武士也」的斷語，繼之論士的蛻變則又說：「古代文、武兼包之士至是分歧爲二」。這兩個截然不同的說法是絕對無法並存的。我個人傾向於承認第二種說法，但是不能接受第一種說法。現在唐先生用「增字解經」的方法重新整理顧文得到下面的「分期」：

(A)原始純粹執干戈以衞社稷的武士（上古代）。

(B)受教育後文武合一的士（春秋）。

(C)專業化後文武分途（戰國）。

但唐先生自己也不得不承認這個分期是「勉強」的。更值得商榷的是，唐文說：顧氏的「士皆武士」只是作爲「前提假設」而存在的，並沒有爲這一斷語作「任何解釋和

證明」。我不得不指出，唐先生的辯解實在太「勉強」了。顧文在此一斷語之後緊接着便引《左傳》和《國語》中晉、楚、越三國之例以「證明」士爲武士，而且都是春秋時代的事實，與唐先生的分期顯然不合。

唐先生又退一步說即使說「古代之士皆武士」是一大漏洞，也沒有爭辯的必要，因爲這和「上帝造人」一樣，只是一種說法而已。這個譬喻尤其不相類。「上帝造人」是宗教信仰，自然不受經驗事實的檢證。「吾國古代之士皆武士」則是歷史斷案，怎麼能夠不根據史實加以討論呢？

關於「內心修養」的問題，唐先生的辯解也沒有說服力。唐先生以爲顧氏所說的「內心修養」即指「學禮樂專業」而言。若如此解，則「講內心修養」和「知識、能力之獲得」便是同一件事了。如何又可說「不能以其修養解決生計」呢？

這是唐先生的誤會

最後，唐先生用「以子之矛，攻子之盾」的辦法，指出我所說的博士制的建立是從「以吏爲師」進而「以師爲吏」的發展。在他看來，這似乎在邏輯上肯定「吏即是師、師即是吏」。這恐怕是唐先生誤會了吧。我原文並未用全稱肯定，和顧先生「吾國古代

之士，皆武士也」大不相同，何能相提並論？歷史上明白記載博士是「秦官」，其屬於官僚系統之內是不成問題的。李斯所謂「以吏爲師」，主要卽是指博士而言的，因爲焚書令以後保藏「詩書、百家語」已是博士的專門「官職」了。《史記》原文具在，不難覆按。最可怪者，唐先生憑空造出「以師爲吏」一詞，硬算是我的「術語」。事實上，我的原文只引了「以吏爲師」那句老話，根本就沒有「以師爲吏」之說。這點不知從何說起了。我說「通過博士制度的建立，以前自由身份的教書匠（師），便轉化成爲官僚系統中的『吏』了」。這只是就「博士制度」而言的。我並不曾說：自從有了博士制度，天下所有的『師』都變成『吏』了。我實在不明白唐先生怎樣從我的原文中得到「以師爲吏」這個莫須有的「斷案」的。這裏「出軌」的恐怕不是我吧！唐先生又說博士總算是「官」，而非「吏」。這是唐先生的誤會。「官」、「吏」之分在古代是不存在的，那是唐代以後的事。古代的官員通稱爲「吏」。所謂「博士秦官」的「官」字，是指「官守」而言，「百官」之「官」亦然。所以李斯才說「以吏爲師」，而不說「以官爲師」也。

正表示對顧先生特別推崇

答覆唐先生的話大體說完了。但是回過頭來，我却要鄭重地聲明，我對唐先生迴護

顧先生的忠厚和苦心則是十分佩服的。唐先生基本的觀念只是要我們談前人文字不可「以詞害意」，也就是司馬遷所說的「心知其意」。這一層我是完全贊成的。我願意借此機會向唐先生和讀者表明：我在原文中雖然批評了顧頡剛先生的「矛盾」，然而這絲毫不減我對顧先生的敬重。所以我一則說顧先生「所勾勒的歷史輪廓，大體可信」，再則曰顧先生「士爲低級之貴族」是「正確的論斷」。現代學者中持「士爲武士」之說者甚多，而我之所以僅引顧先生的文字爲討論的對象，正是表示我對他的特別尊崇。無論顧先生的「原意」是否爲唐先生所疏解的那樣脈絡分明，我都願意承認顧先生這篇文章基本上是很有價值的。但這篇文章之不免於「矛盾」，終究是不可諱，而且也是不必諱的。縱使像唐先生那樣用力地爲顧先生開脫，也還是不得不一再地指出顧先生行文「極不清楚」。把前人這類「不清楚」的地方弄「清楚」，正是後輩學人無可旁貸的責任。否則顧先生又何必搞什麼「古史辨」，專門與古人爲難呢？唐先生的「疑竇」大約是起於一種誤會，以爲我故意和顧先生過不去。如果，顧先生讀過我悼念顧先生的那篇文字，也許就不會發生這篇「文字障」了。

古代的士是允文允武的

總之，我祇能承認中國古代之「士」在未分化以前是「文武兼包」的，但是無法接

受「古代之士皆武士」的說法。這並不是我有意立異，而是歷史的材料和理論都指向這一結論。以材料言，我在原文中已徵引了若干例證說明士與禮樂的關係。陳夢家先生早已指出周初文獻中的「多士」、「庶士」大概就是指「知書識禮」的貴族而言。饒宗頤先生的「審察報告」中更列舉了不少。全文中「士」的用法，也恰可說明古代的「士」基本上是允文允武的。再就理論上說，士的性質問題基本上即是知識份子的起源問題。這並不是中國史上的特有問題，而是具有普遍性的。其他古代文化也都經歷過同一發展階段。我們稍加比較即可知古代各地區的知識份子都自有其精神的淵源，如希臘的智者來自理性思辨的傳統，以色列的先知出於宗教的傳統。古代中國則有一個禮樂的傳統，恰爲士的淵源所自。禮樂無所不包，既有宗教性，也有學術性，更有軍事性，正與「國之大事，惟祀與戎」的情形相合。從這個傳統中出來的「士」必然是「文武兼包」的。我們試想，如果中國古代的「士」都是清一色的武士，其中更無一點「文」的成份，那麼顧先生所說的「蛻化」便將使人無從索解了。

我在「顧頡剛、洪業與中國現代史學」一文中曾企圖在有限的篇幅之內說明顧先生在中國史學上的創新意義。我並且強調，顧先生由於受到政治環境的嚴重限制，前後三十多年沒有重要的貢獻。現在我要補充一筆，即關於顧先生中歲以前的學術和文化活動，史耐德(Laurence A Schneider) 已有專書敍述。(Ku Chieh-Kang and China's

New History, University of California Press, 1971)這部書的分析雖不算很深入，但大體上已將顧先生從一九一三年到一九四五年這一階段的思想發展整理了出來。顧先生在史學上究竟有些什麼「創新」的成份，尤其是此書的重點所在，所以仍值得參考。

顧先生晚年的學術生命雖然遠比不上中年時代那樣光芒四射，但是就他個人思想意境而言，則頗有家丞秋華與庶子春華之異。即以「史林雜識」與「古史辨」相較，已可見前者是思想成熟後者的作品；從勇猛的「疑古」轉而爲審愼的「釋古」了。

從反傳統到尊重傳統

事實上，顧先生雖然對於民俗學和民間文化有着很大的興趣，但他却從來不是一個激烈的社會活動家，他始終不脫古典學者的一型。因此他晚年曾說：「數年來，大家都只知道我和胡適的來往甚密，受胡適的影響很大，而不知我內心對王國維的欽敬和治學上所受影響之深。」（見白壽彝「悼念顧頡剛先生」《歷史研究》一九八一年第二期，頁一〇三）這番話最能說明他內心所嚮往的終極境界。

許多人至今仍責難顧先生是破壞「傳統」的罪魁禍首之一。這種誤解是由於沒有追蹤他的整個思想發展的過程所致。一九七八年顧先生寫了「徹底批判『幫史學』」，努力

作出新貢獻」一文，刊在《中華文史論叢》的「復刊號」（第七輯）上，其中有一段話值得全引在這裏：

「我國現代的文、史學研究，所以能超越前人，就是因爲在這前面有清人、明人、宋人的研究，宋人之前還有唐人、南北朝人、漢人的研究，我們都可以吸收攏來加以改造。古人儘可以存留着錯誤，却自有後人把它改正了之後而繼續前進，原則也就無所謂批判繼承了。章學誠的《文史通義》中有一段話說得很好，他說：『今人有薄朱氏（熹）之學者，卽朱氏之數傳而後起者也。』又說：『沿其（朱熹）學，一傳而爲勉齋（黃榦）、九峯（蔡沈），再傳而爲西山（吳德秀）、鶴山（魏了翁）、東發（黃震）、原而（王應麟），三傳而爲仁山（金履祥）、白雲（許謙），四傳而爲潛溪（宋濂）、義烏（王褘），五傳而爲寧人（顧炎武）、百詩（閻若璩），皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。』）《文史通義、朱陸》）這就說明了清人雖然斥駡宋學，其實清學的根本却是從宋學中產生出來的，一步是一步地發展起來的。」（頁五〇）

很顯然地，通過中共三十年，特別是「文革十年」的慘痛歷史經驗，顧先生和許多其他大陸的學者一樣，已從反傳統轉變爲尊重傳統了。在上引這一段話中，顧先生不僅

沒有什麼古文、今文的門戶之見，而且已根本上否定了所謂漢學、宋學、清學種種門戶。我個人尤其感到興趣的是他引章學誠「朱陸篇」說明清學乃從宋學內部發展而來。這正和我多年來所強調的「內在理路」之說不謀而合。詳細論證請看《論戴震與章學誠》一書和《歷史與思想》中有關諸文，這裏不能涉及了。

顧先生曾公開「反共」

最後我想說一說顧先生晚年的思想傾向的問題。陶希聖先生曾用《史記》「左，左乃陷大澤中」的神來之筆描寫顧先生一九四九年前後的心態。陶先生並暗示顧先生可能受了其年輕夫人的影響而左傾。這件事情的經過我完全不清楚，不敢贊一辭。不過據王公嶼先生的大作，則至少顧夫人並未曾左傾；顧先生也可能是由於其他個人的原因而在上海留了下來。最近一位從大陸來訪並和顧先生十分有交情的文史界前輩親口告訴我，顧先生一九五〇年以後不但未表現任何左傾，而且曾有公開的「反共」言論。（這位前輩已返大陸，所以我不能引述他的名字。）因此我相信陶先生「左陷大澤中」的說法不免略有政治過敏之嫌。一九四九年前後中國知識份子「左陷大澤中」者頗不乏其人，不過顧先生恐怕未必在其中耳。當時留在大陸的第一流文史學者甚多，其中如陳寅恪、湯

用形、顧頡剛諸先生都與現實政治無直接的關係。抗戰勝利不過四年而中國重遭刼難，以致無數學者從此失去了潛心研究的機緣。今天回顧那一段往事，似乎也不便把一切責任都推到中共身上。「物必先腐，而後蟲生」，中共何以竟能席捲全國？中國知識份子何以竟都愚蠢到「陷大澤中」？誰實爲之？孰令致之？從歷史的觀點看，這仍是值得我們深切反省的！

從中國史的觀點看毛澤東的歷史位置

歷史人物的評價本是一件最困難的事情；而論斷一個剛剛走進歷史的人物則尤爲不易。中國人所常說的「蓋棺論定」其實大有斟酌的餘地。這句話的本意不過是說人的言行表現至死而告終結，不再能有反覆而已。但對於死者的看法則往往要經過很長的時間才能得到「定論」，而且既「定」之後仍難保不再發生翻案的情況。我首先聲明這點意思，以表示本文關於毛澤東的評論只是個人的一種偏見，絕不敢自視爲「定論」。

毛澤東對現代中國的影響之大已是一個無可置疑的歷史事實，但這種影響的性質究

竟如何則迄今尚在討論的階段。回顧自一九七六年毛澤東逝世以來的輿論變遷，我們不難發現一個極顯著的客觀趨勢，即中國人對毛澤東的評價（包括中共官方在內）是愈來愈低；而且這一趨勢還在繼續發展之中。這裏便透露出一個極值得注意的消息：毛澤東和其他二十世紀的大獨裁者如希特勒、史達林一樣，其生前那種使人不可逼視的「偉大」，完全是由現實的權勢所烘托出來的。權勢隨生命以俱去，剩下來的只是一片空虛。不但如此，毛澤東的死後命運較之希特勒、史達林尚遠有不如。此中關鍵即在於他是中國人而不是西方人。西方有英雄崇拜的傳統，希、史兩人雖各在人間留下不少罪孽，而依西方的標準言，終不失爲「英雄」，因此自有其可資後世欣賞之風姿。中國的傳統則不重視英雄，對死者的情感端視其人是否留有足夠的德業可供人去後之思。這恰好是毛澤東生命中最薄弱的一個環節。思念他的人當然也是有的，像江青、姚文元以至汪東興、陳永貴之流，凡是在他生前得過好處的人現在自然會對他倍加懷想。但是這些「攀龍附鳳」的人畢竟只是極少數。以中國十億人口而言，毛澤東最後二十年中對他們所留下的記憶除了災害與苦難之外實在別無他物。如果我們承認歷史人物的評價是和絕大多數的人心分不開的話，那麼毛澤東的終極的歷史命運是不能樂觀的。

在這篇短論中，我不準備、也不能全面地評論毛澤東的功過問題。作爲一個史學工作者，我只想試從中國史的觀點來估定毛澤東的歷史位置。毛澤東在生前一直以「革

命」爲標榜；通過他的一些極左的言論，他更在世界舞臺上擁有一個最澈底的革命領袖的形象。但是如果我們稍稍留心這四年來中國大陸所不斷暴露出來的有關毛澤東晚年的言行，我們便不能不承認毛澤東最後並沒有跳出中國傳統的政治格局的限制。而且更不幸地，限制着他的正是中國政治傳統中最壞的那一部份——君主專制。所以他晚年依仗的不再是正式的官僚系統而是相當於傳統的宦官、外戚之流的勢力：如康生正是魏忠賢型的人物，而江青和她的黨羽自然是諸呂、諸武一流的勢力了。以行爲而論，中國歷史上昏暴之君的特徵如遠賢臣、親小人、拒諫飾非之類，毛澤東實無一不備，而且其程度則遠過之。因爲他所掌握的極權主義的權力結構是傳統帝王所望塵莫及的。

我並不是說，毛澤東一切的思想與行爲都在中國傳統的籠罩之中。他確有其革命性的一面，而且是一個最澈底否定傳統的革命者。但這只限於他在自覺的思想狀態之下爲然。在潛意識裏他則不折不扣地是傳統的俘虜。傳統的一面在他早年的詩詞中已有清楚痕跡，不過一直要到一九四九以後才全面地爆發出來。阿克頓（Lord Acton）的名言：「權力腐蝕人，絕對的權力則絕對地腐蝕人」到現在爲止依然是一個有效的政治原理。一九四九以後，在絕對權力的腐蝕之下，革命的毛澤東逐漸讓位於傳統的毛澤東了。這決不僅是他個人的問題，事實上環繞在他周邊的幾乎沒有人不把他當作開國皇帝那樣奉承。不說別人，當我們讀到許多有關周恩來如何「忠於毛主席」的小故事，我們

首先想到的便是他們之間只有傳統的君臣關係，而不是革命同志的關係。中國大陸上這幾年來才開始反省中國「封建」傳統何以如此根深柢固的問題，實在未免遲了一步了。

目前中共官方對毛澤東的態度十分矛盾：一方面他們為了應付黨內的困難不得不推崇他，但另一方面為了重新建立黨在全國人民中的威信又不得不批判他晚年的一切作為。在這種情況之下，中共於是大體上把毛澤東的政治歷史劃分為三個階段：即開國有功、建國有錯、文革有罪。現在我們先談談應該怎樣估價他的「開國之功」。今天中共的領導人包括鄧小平在內都強調「沒有毛主席就沒有新中國」。這句話正確與否是要看我們如何理解「新中國」這個名詞。如果說「新中國」是指中共政權統治下的中國，那麼這句話當然是不錯的。但是如果所謂「新中國」涵蘊着一種價值判斷，意謂沒有毛澤東則中國今天將仍然在帝國主義、封建主義的壓迫之下，那麼這個論斷則是很成問題的。第二次世界大戰以後，西方舊式的帝國主義、殖民主義在迅速地衰落之中，代之而起的是蘇俄的新帝國主義和新殖民主義。所以，亞非地區大大小小無數的舊殖民地或被壓迫的民族都一個個地獲得了解放、並建立了新的國家。中國人民近百年來一直在尋求國家民族的獨立自主之道，毛澤東當然也是其中之一人。但是在第二次大戰之後，中國事實上已擺脫了舊帝國主義的直接壓迫，而且至少在名義上已成為聯合國的「五強」之一。毛澤東所建立的「新中國」祇有對中國共產黨才是有開天闢地的意義；對於中國人

民而言，則不過是一個新的政權而已。這個新政權的成立頗借助於中國近代民族主義的巨大力量，可是中國之成爲一個獨立的國家却並不是從一九四九年才開始的。從建立現代國家這一方面說，毛澤東的業績不但沒有超越過孫中山，而且也比不上甘地、尼赫魯在印度獨立運動上的貢獻。客觀地分析，毛澤東的「新中國」在社會革命方面所表現的意義是遠大於民族革命的。

毛澤東接受了「五四」以來反傳統的思想洗禮；在自覺的層面，他是和傳統全面決裂了的。但是，我在前文已指出，毛澤東並沒有眞的跳出傳統的樊籬。以思想的內容而言，他是反「封建」的。但以思想的方式而言，他却把「封建」發展到了從來未有的高度。換一個角度，我們也可以說，他所運用的建築材料全是新穎的，而他所想建造的地上天國則依然是陳舊的。正因爲如此，他的「新中國」竟成爲「封建主義」無限泛濫的重災區。這樣的國家對於絕大多數的中國人而言是沒有「新」的意義可言的。

由此可見，就毛澤東的所謂「開國之功」而言，中國共產黨的官方評價和一般人民的評價是大有距離的。這和漢代朝廷與民間對漢武帝的評價之截然異致，先後如出一轍。漢宣帝要頌揚漢武帝開邊的功德，特別下詔爲武帝立廟作樂。但是當時有一位儒生夏侯勝竟持異議，他認爲武帝雖有廣土斥境之實，其代價則是「竭民財力，奢泰亡度，天下虛耗，百姓流離」。總結一句話，武帝「亡德澤於民，不宜爲立廟樂。」（見『漢書

』、「夏侯勝傳」）中國人對於歷史人物的尊崇向來只注重一個標準，就是看這個人對人民有沒有「功德」、是不是「遺愛在民」。讓我們再舉秦始皇爲例。『三國志』「王朗傳」注引「朗家傳」云：

「會稽舊祀秦始皇，刻木爲像，與夏禹同廟。朗到官，以爲無德之君，不應見祀，於是除之。」

經過兩漢三四百年之久，何以會稽獨祀秦始皇？這當然是因爲始皇曾於三十六年（公元前二一一）上會稽、祭大禹，又在會稽山上留下了著名的石刻文字。始皇和會稽有此一段香火之緣，因此後世民間對他還有所紀念。不過對整個中國而言，始皇畢竟是「無德之君」。王朗爲會稽太守而禁民祭祀，其實也還反映了多數中國人的想法。秦皇、漢武誠然「略輸文采」，但這兩人在毛澤東的心中仍然佔有重要的位置。從對人民有「功德」的觀點看，毛澤東顯然並不能勝過這兩人。尤其是漢武帝，晚年曾下輪臺詔，自悔其好大喜功、殘民以逞的種種作爲，這更是我們在毛澤東身上找不到的品質了。

最後我也想略說幾句關於毛澤東的「錯誤」與「罪惡」的問題。這一方面，許多人都已說過了，以後也還會有人繼續深入地發掘。我祇想把他和另一個歷史人物作一對比，這就是他生前曾欣賞過的曹操。從我們今天的觀點看，曹操決不是一個反面人物，

毛澤東一度表現過向曹操認同的意味，這大概是因爲曹操不但有武功，而且還有文采，在中國文學史上佔有一席之地的緣故。毛澤東的文學修養自然不能與曹操相提並論，但是他確是「雖不能至，心嚮往之」。以性格和才力而言，這兩人都有不同。曹操畢竟生在漢末，雖然不信「天命之事」，尚非肆無忌憚之人。他至少還相信歷史上尚有周公這種偉大的人格存在（見他的「述志令」）。毛澤東在極端過激思潮的激盪之下，則早已流入虛無主義一路。據服侍他的人所寫的一篇文字，他熟讀歷史，但是完全不相信歷史上有什麼光明磊落的一面。他留心的大概都是權謀機詐一類的東西。他以自己之心度古人之腹，因此認爲歷史記載都是假的，都不足信。史書中當然有虛飾，這是古今中外皆然的。可是如果一個人過份地發展虛無史觀，滿眼看去只見到「髒唐臭漢」，那麼他便不可能對人性有任何信心，也不可能對人類未來抱什麼理想。而毛澤東便恰好是這樣一個人。再以才力言，兩人也逈不侔。許子將說曹操是「治世之能臣，亂世之奸雄」，大約可算得確評。但毛澤東則只是亂世奸雄而非治世能臣。以奸雄言，曹操遠不是毛澤東的敵手；以能臣言，毛澤東却是連影子也沒有。但更重要的是，毛澤東根本不屑爲能臣，他終其一生只欣賞「人與人鬪，其樂融融」的奸雄境界。

但是毛澤東和曹操在中國歷史上所造下的最主要的罪惡則屬於同一性質的。顧炎武評曹操說：

「孟德旣有冀州，崇奬跅弛之士。觀其下令再三，至於求負汚辱之名、見笑之行、不仁不孝、而有治國用兵之術者。於是權詐迭進，姦逆萌生。……夫以經術之治、節義之防，光武、明、章數世為之而未足；毁方敗常之俗，孟德一人變之而有餘。」（『日知錄』「兩漢風俗」條）

毛澤東由於無知所犯下的種種錯誤如「大躍進」、「人民公社」、「全民煉鋼」都還是有形的、也是比較容易補救的。唯有他爲了遂一己奪權之私，不惜玩弄純潔的孩子們，搞所謂「文化大革命」這一絕大的騙局，使大多數中國人今天都對中共政權基本上失去了信心，更使青年們對一切理想主義都不再發生興趣，則幾乎可以說是一個無可救治的精神崩潰症。

一九四九年的時候，中國人因爲望治心切，曾對毛澤東和共產黨寄過深望，尤以知識份子爲然。他們之中絕大多數人都不惜犧牲個人的利害、拋棄個人的尊嚴，以響應毛澤東的號召，參加社會主義建設的行列。在一九五七年「反右」運動之前，中國社會上的一般風氣確是比較淳厚質樸的。但是毛澤東却一再地欺騙他們、整治他們，並以搞「陽謀」而沾沾自喜，終於把這一筆最寶貴的精神資源完全糟塌掉了。根據我個人這幾年來的體察，現在中國老一代的人大都是以平靜的心情等待生命的終結，中年一代是有的

徬徨苦悶，有的隨世浮沉，年輕的一代則或者腐化頹廢、或者憤世疾俗、或者各謀一己的前程。總之，大陸上的中國人顯然已失去了中共建國初期的那種共同的熱情和理想。不但一般人民如此，中共的幹部也不例外。三十年前「不怕苦、不怕死」的革命者今天已多墮落成保權保位、有家無國的官僚了。追源溯始，造成這一瀰漫在全中國的精神崩潰症，毛澤東是不能辭其咎的。借用顧炎武的話說，「毀方敗常之俗，毛澤東一人變之而有餘」。這當然並不是我故意誇大毛澤東個人在歷史上的作用。事實上，我們可以這樣來看問題：單從權力的性格來說，毛澤東生前所擁有的威勢主要是建立在兩個歷史憑藉上面，一是明、淸以來惡化了的皇權傳統，一是近代西方傳來的極權的政黨組織。前者構成其權力的實質，後者提供了權力的結構。毛澤東既是中共領導階層中傳統觀念最濃厚的一個人，又恰好佔據了這一權力結構的樞紐位置，他之所以能把中國弄得天翻地覆是絲毫不足爲奇的。

以上我從中國史的觀點對毛澤東所扮演的歷史角色略作說明。我所引的秦始皇、漢武帝和曹操三位都是毛澤東生前曾在不同階段與不同情況中發展了自我認同的歷史人物。他與這三人都各有異同，未可一概而論。但大體言之，所同者在過失方面，所異者則在功德方面。從文化精神言，前三人是肯定與否定兼而有之，毛澤東却代表了一種純否定的精神。這大部份是時代的悲劇造成的，却不能完全歸咎於他個人了。在結束本文

之前，我還要補充一筆，中國史上和毛澤東的形象最相近者則是明太祖。我在七年多以前已一再指出毛澤東曾有意模仿朱元璋。就性格言，兩人尤爲肖似，都是陰狠、猜忌、殘暴兼而有之。除了語錄、紅衛兵、整肅幹部，以及因自卑感而迫害知識份子等仿製品之外，毛澤東師法朱元璋有時甚至到了亦步亦趨的境地。例如他所提出而在大陸上一度廣爲宣傳的口號：「挖深洞、廣積糧、不稱霸」便完全是抄襲朱元璋的「高築墻、廣積糧、緩稱王」。（按：這是朱元璋克徽州後，由儒生朱升向他提出的。見高岱『鴻猷錄』卷二「延攬羣英」條）這樣明顯的模仿頗足說明毛澤東向朱元璋認同的深度遠在前三人之上。這爲心理史家（Psycho-historian）分析毛澤東的歷史人格提供了極有意義的線索。我很盼望將來有專治心理史學的人在這一方面作深入的探究。

時報 書系書目

郵撥〇一〇三八五四—〇號
電話三〇六六八四二
直接函購，九折優待
臺北信箱79—99號

總類

⑩④美國式生活　四版　魏沈著　定價卅八元
㉓⑧英語新辭辭彙　三版　金聖華編　定價一〇〇元
③⑧④杜十三藝術探討展　初版　杜十三著　定價二八〇元
㉛中華民國文學年鑑（一九八〇）初版　柏楊編
定價二五〇元
④④⑦80年代常用英文習語　初版　張伯權編譯
定價一八〇元　袖珍本　定價六〇元
⑤④②遊戲英文　張伯權譯　定價二八〇元

中國歷代經典寶庫　四十五種　四十六冊
典藏本　定價一三八〇〇元　售價一〇五〇〇元
普及本　定價八二八〇元　售價六〇〇〇元
袖珍本　定價二七六〇元　每冊六〇元

世界歷代經典寶庫（第一部份二〇冊）
典藏本　定價五〇〇〇元　售價三五〇〇元
普及本　定價三〇〇〇元　每冊一五〇元

915計劃　全套十五冊　定價二七六〇元
中國古典文學賞析精選　全套十二冊　定價一〇八〇元
遊戲英文　初版　張伯權譯著　二八〇元

哲學類

③開放的成熟　一四版　歐尼爾夫婦著　定價六〇元
㊵人文心靈的震盪　二版　杜維明著　定價四五元
㊹心理化學　二版　葛雷特博士原著　任凱琳譯
定價四〇元
66了解我　一一版　吳慶宜、劉華合著　定價五〇元
79一位精神科醫生的日記　七版　鄭泰安醫師著
定價六〇元
⑪⑧從傳統到現代　一〇版　金耀基著　定價八〇元
⑰⑧美學的厄運　初版　陳繼法著　定價七〇元
⑰⑨五四與中國　七版　周陽山主編　平裝二二〇元
精裝二六〇元
㉖④中國哲學與現代化　二版　劉述先著　平裝七五元
㉗⓪中國現代化的歷程　三版　金耀基等著
平裝一六〇元　精裝二〇〇元
㉗①知識分子與中國　四版　徐復觀等著　平裝一五〇元
精裝一九〇元
㉗②近代中國思想人物論——晚清思想　三版　張灝等著
平裝二四〇元　精裝二八〇元
㉗③近代中國思想人物論——民族主義　三版
李國祁等著　平裝二〇〇元　精裝二四〇元
㉗④近代中國思想人物論——自由主義　三版
史華慈等著　平裝一六〇元　精裝二〇〇元

(275)近代中國思想人物論——保守主義　三版
傅樂詩等著　平裝一六〇元　精裝二〇〇元

(276)近代中國思想人物論——社會主義　三版
蕭公權等著　平裝一九〇元　精裝二三〇元

(306)兒童心理會診　初版　定價一〇〇元

([illegible])中國文化的危機與展望——文化傳統的重建　初版
牟宗三等著　平裝一九〇元　精裝二三〇元

([illegible])中國文化的危機與展望——當代研究與趨向　初版
杜維明等著　平裝二一〇元　精裝二五〇元

(379)中國思想史論集續編　初版　徐復觀著
平裝三〇〇元　精裝三五〇元

(382)神經病　二版　鄭泰安醫師著　定價九〇元

(387)當你所愛的人病了　三版　蔡果荃等譯
定價一五〇元

(389)晚清政治思想研究　初版　林明德等譯
定價二〇〇元

(430)信心治百病　初版　鄧萬絹譯　定價五〇元

(438)如何接觸　四版　吳就君譯　定價五〇元

(439)家庭如何塑造人　四版　吳就君譯著　定價一一〇元

(443)哲學與生活　初版　羅光著　定價二三〇元

(460)儒法思想論集　初版　王曉波著　定價一五〇元

(462)尊聞錄　二版　熊十力著　定價三五〇元

(475)列子辨誣及其中心思想　初版　嚴靈峰著
定價一五〇元

(495)你的許多面貌　初版　朱麗文譯　定價五〇元

(502)人生反思錄　初版　君賀譯　定價三〇元

(503)中國哲學與三民主義　初版　馮滬祥著
定價二〇〇元

(506)從價值系統看中國文化的現代意義　初版　余英時著
定價五〇元

(545)靈魂永生　王季慶譯　定價一八〇元

宗教類

(9)印度神話故事　一〇版　葉昂夫人著　定價五五元

(86)公共關係面相術　一七版　飛雲山人著　定價五〇元

(158)現代女性相術　一〇版　飛雲山人著　定價五〇元

(282)認識自己・改造命運　五版　飛雲山人著
定價五五元

(331)紫微斗數新詮　九版　慧心齋主著　定價一四〇元

(403)紫微斗數看婚姻　四版　慧心齋主著　定價八〇元

(416)靈界的訊息　初版　王季慶譯　定價一二〇元

(468)占星金鑰　初版　劉鐵虎譯著　定價一二〇元

(500)佛經的故事　初版　葉嘉穀著　定價六〇元

(545)靈魂永生　初版　王季慶譯　定價一二〇元

(583)紫微斗數看事業　慧心齋主著　編印中

自然科學類

(6)神秘的百慕達三角　二七版　白勒斯著　定價五〇元

(184)科學與古老的中國　二版　蔡仁堅著　定價六〇元

(210)李約瑟與中國科學　三版　胡菊人著　平裝一二〇元
精裝一六〇元

應用科學類

⑦父母經第一輯　一五版　金諾特博士著　定價五五元

㉙食物補療大典　一五版　田敦理、程熙合譯　定價一二〇元

㉚健身大典　二版　宗以誠、林本根、馮程、吉祥合譯　定價七五元

㊸父母經第二輯　六版　中國時報家庭生活編輯室主編　定價五五元

㊾身體奧秘　二版　中野昭一著　本公司編輯部譯　定價四〇元

53怎樣照顧幼兒（從出生到五歲）七版　道生博士原著　林瑄譯　定價五〇元

55男人的更年期　二版　田多井吉之介著　莊有爲譯　定價六五元

58財源滾滾　九版　邱永漢著　定價五五元

78時髦的行業第一輯　七版　孫思照主編　定價五〇元

90跑步健康法　四版　秦鳳棲編譯　定價四〇元

94皮膚與美容　五版　張武夫著　定價四五元

96時髦的行業第二輯　五版　孫思照主編　定價五〇元

103口腔衛生漫談　五版　榮民總醫院牙科著　定價六五元

124時髦的行業第三輯　四版　孫思照主編　定價五〇元

138時髦的行業第四輯　三版　孫思照主編　定價五〇元

151愛與性　九版　文榮光醫師著　定價六〇元

152婦幼衛生第一輯　一〇版　詹益宏醫師著　定價六五元

153現代鍊金術　五版　邱永漢著　定價五〇元

183中國傳統醫學史　初版　陳勝崑著　定價七〇元

191心身醫學　五版　鄭泰安醫師著　定價六〇元

199皮膚保健　初版　吳英俊醫師著　定價五五元

200形而下之道　初版　凌岡泉醫師著　定價六五元

218管理隨筆　四版　商略等著　定價九〇元

220透視乳房　初版　石壁編譯　定價六五元

227小本創業　六版　王子瑋著　定價五五元

233認識小兒科　三版　謝貴雄醫師著　定價五五元

285商場風雲傳眞第一輯　二版　工商副刊主編　定價一一〇元

286商場風雲傳眞第二輯　二版　工商副刊主編　定價一〇五元

287青年商人的掙扎　二版　言商著　定價八〇元

288你能銷得更多　二版　黃衍勳譯　定價八〇元

289法律與工商　排版中

332婦幼衛生第二輯　三版　詹益宏醫師著　定價八〇元

352中小企業經營錦囊　二版　定價七〇元

353事例與定律　初版　洋洋輯　定價八五元

354經營觀念論集　二版　褚宗堯著　定價一一〇元

355日本商社人　二版　賴山水譯　定價七五元

356節稅與避稅　三版　洪明洲著　定價一一〇元

357管理人語　二版　鄧東濱著　定價九〇元

360ＣＦ廣告個案　初版　賴明珠編譯　定價二五〇元

413民間治蟲採訪錄　劉洤芝著　定價七五元

431票據春秋　二版　王富茂律師著　定價一〇〇元

432豐田汽車的秘密　二版　廖純銘律師著　定價一〇〇元

(433)貸款敲門磚　初版　洪永沛・重岱著　定價七五元
(434)老闆的故事　初版　定價七五元
(440)我國農業建設的回顧與展望　初版　黃俊傑等著
定價八五元
(464)行銷企劃枱　初版　林崇仁著　定價八〇元
(465)創新經營理念　初版　邱明正著　定價八〇元
(466)中小企業現代化講座　初版　定價一〇〇元
(467)過關的學問　初版　葉雅極著　定價一〇〇元
(494)維他命養生學　初版　余濟民譯著　定價八〇元
(501)如何對抗癌症　初版　李豐醫師著　定價九〇元
(519)貨櫃裝運　初版　陳庸夫著　定價一〇〇元
(543)中國式管理　定價三五〇元

社會科學類

(22)創造的愛　四版　索羅金原著　孫慶餘譯
定價三五元
(93)時報法律顧問第一輯　一六版　林世華律師著
・定價五〇元
(100)臺灣要更好　六版　陶百川著　平裝一五〇元
精裝二〇〇元
(123)國際社會與國際關係　三版　關中著　定價六五元
(143)我們如何創造了經濟奇蹟　三版　王作榮著
定價五五元
(161)政治革新與現代化　胡佛著　排版中
(162)民主的春雷　胡佛著　排版中
(165)動亂中的三大洲　初版　賴景瑚著　定價四五元
(170)時報法律顧問第二輯　八版　林世華律師著
定價五〇元
(187)向前看中國　二版　吳建國著　定價六〇元
(193)臺灣經驗與中國統一　初版　卜大中著　定價四五元
(194)未來社會的競爭　初版　秦鳳棲編譯　定價五五元
(208)中美關係問題論集　初版　丘宏達著　定價六五元
(213)民族中興之道　初版　朴正熙著　平裝五五元
精裝九五元
(219)大衆經濟常識答問　二版　徐啓智譯　定價六五元
(229)中共三十年面面觀　初版　中國時報大陸研究室主編
定價六〇元
(231)一代要比一代好　初版　孫思照主編　定價一〇〇元
(239)八十年代的展望　初版　賴景瑚著　定價六五元
(251)日本的困境　初版　徐啓智譯　定價六五元
(254)冤家路窄　初版　孫思照主編　定價一〇〇元
(278)國民黨與中國現代化　初版　彭懷恩著　定價四五元
(279)中華民國的戰略外交與安全　初版
卜大中、齊茂吉著　定價五五元
(313)中美斷交評述　初版　杜南著　沙智彰譯
定價一〇〇元
(333)臺灣經濟發展論文選集　三版　王作榮著
定價二三〇元
(350)神話與意義　三版　王維蘭譯　定價六五元
(364)由中國到世界　初版　卜大中著　定價一八〇元
(376)超越溝通的障礙　二版　鄭又平・雷倩合譯
定價七五元
(378)變動世界秩序中的國際問題　二版　關中著
定價九〇元
(485)政治短打　初版　金惟純著　定價一〇〇元

393 留學生的十字架——波士頓通訊選集　初版
　定價一七〇元
398 臺灣的消費者運動——理論與實際　初版
　蕭新煌等編　定價一五〇元
402 中華民國政治體系的分析　初版　彭懷恩著
　定價二三〇元
405 言曦政論集　初版　邱楠著　定價一五〇元
415 財經政策大辯論　初版　工商時報編　定價一五〇元
424 大學之理念　二版　金耀基著　定價八〇元
425 財經文存續編　初版　王作榮著　定價二三〇元
441 國際傳播的挑戰與展望　初版　李金銓著
　定價一五〇元
511 理想與現實　初版　葉啓政著　定價一五〇元
513 中國式管理　初版　定價三五〇元

史地類

15 史前文明的奧秘　一二版　鄧尼肯著　孫慶餘譯
　定價六〇元
38 顧正秋的舞台回顧　三版　平裝五五元　精裝七五元
46 白宮煙雲　二版　海倫湯瑪絲著　黃秀清譯
　定價四五元
52 世界軼聞大典　二版　本公司編輯部譯　定價四〇元
62 南海屐痕（第一冊　尋幽探勝篇）　三版　施翠峰著
　定價五五元
63 南海屐痕（第二冊　原始民族篇）　三版　施翠峰著
　定價五五元
71 亂世佳人費雯麗　初版　羅景台譯　定價五〇元
73 天王巨星克拉克蓋博　初版　陸君和譯　定價五〇元
80 馬來風情　初版　劉昌博著　定價五〇元
81 三十年代作家評介　二版　丁望著　定價五〇元
84 日本觀風小記　初版　樂恕人著　定價四五元
92 影壇長青樹伊麗莎白泰勒　初版　中國時報譯
　定價五〇元
120 魯迅正傳　五版　鄭學稼著　平裝一八〇元
150 往事知多少　一八版　陳香梅著　平裝一八〇元
　精裝二二〇元
186 追憶集　初版　張研田著　定價四五元
197 季辛吉回憶錄　五版　羅久蓉／莫昭平合譯
　平裝五五元　精裝八五元
204 虎口餘生錄　初版　李永剛著　平裝六〇元
　精裝一〇〇元
212 季辛吉回憶錄——中國部份　二版　本公司特譯
　平裝七五元　精裝一一五元
215 中共史學的發展與演變　初版　逯耀東著
　平裝六〇元　精裝一〇〇元
225 蕭紅評傳　初版　鄭繼宗譯　平裝一〇〇元
250 民國史縱橫談　二版　吳相湘撰述　平裝一二〇元
　精裝一六〇元
267 新文學作家列傳　二版　趙聰著　平裝一八〇元
291 日據時代臺灣新文學作家小傳　初版　黃武忠著
　定價九〇元
304 非洲獵奇　四版　吳炫三著　定價八〇元
320 晏陽初傳　初版　吳相湘編著　平裝三五〇元
　精裝四〇〇元

㉝⑥史學與傳統　二版　余英時著　平裝一六〇元
精裝二〇〇元
㉞①鍥而不捨　沈君山、黃俊傑合編　平裝二〇〇元
㊳⓪國父七訪美檀考述　初版　項定榮著　定價一三〇元
㊳③國史與國是　二版　邵玉銘著　平裝一二〇元
精裝一六〇元
㊵⓪旅次札記　初版　劉克襄著　定價七五元
㊵⑥西洋史學名著選　二版　李弘祺編譯　定價二一〇元
㊶⑧天竺之旅　初版　古蒙仁著　定價二五〇元
㊶⑨蓬萊之旅　初版　古蒙仁著　定價二五〇元
㊷①三十年來話從頭　初版　周令飛著　定價六〇元
㊺④趙翼傳　初版　杜維運著　定價二二〇元
㊺⑥世界名經濟學者小傳　初版　歐陽正宅著
定價八〇元
㊺⑦海角・天涯・華夏　初版　程明琤著　定價一〇〇元
㊻①卡夫卡的故事　初版　張伯權譯　定價八〇元
㊾②旅美三樂人　初版　韓國鐄著　定價七〇元
㊾⑧淨土沙鷗　叢甦著　定價一二〇元

語文類

①當代中國小說大展　一二版　高上秦主編
第一、二輯各九〇元
②洋人在臺北　一二版　高上秦主編　定價五五元
⑧人小鬼大集　三三版　姑隱著　定價五五元
⑫洛神　一三版　南宮搏著　定價七五元
⑰西潮的彼岸　九版　李歐梵著　定價一〇〇元
㉑楊貴妃　一三版　南宮搏著歷史小說　定價一五〇元
㉓風潮・風潮　三版　安平著　定價三五元
㉔龍套的哲學　三版　也行著　定價三五元
㉕春來燕歸人未歸　四版　中國時報海外專欄選集
定價四〇元
㉖現實的邊緣　五版　中國時報人間專欄選集
定價四五元
㉛一個離婚婦人的日記　九版　光泰著　定價六〇元
㊱最佳科幻小說選　六版　王溢嘉譯　定價六五元
㊶人間小故事　一二版　中國時報人間副刊徵文選
定價六〇元
㊺逃避婚姻的人　五版　光泰著　定價四〇元
㊼夢與醒的邊緣　二版　司馬長風著　定價四五元
㊽人生的錦囊　一四版　中國時報家庭生活專欄選輯
定價七五元
57中國古典小說中的愛情　五版　葉慶炳主編
定價七〇元
61寂寞的夕陽　二版　光泰著　定價三八元
68萬古雲霄一羽毛　二版　李永平等譯　定價三〇元
69文藝風雲　初版　司馬長風著　定價五〇元
70寧爲女人　二一版　洪小喬著　定價六〇元
77當代中國武俠小說大展　五版　中國時報編輯部編
定價六〇元
82草原上的小屋　初版　蘿拉英格爾著　黃楊譯
定價卅元
85臺語溯源（時報海外叢書之二）　六版　亦玄著
定價五五元
86夜讀隨筆　初版　丁望著　定價四〇元
91人性的證明　初版　余阿勳譯　定價四〇元

⑨⑦古老的順城河 二版 馬瑞雪著 定價三〇元

⑨⑧金瓶梅的藝術 五版 孫述宇著 定價六〇元

⑨⑨雲漢悠悠 初版 姜貴著 定價三五元

⑩⑥青青子衿 一八版 陳曉林著 定價七五元

⑩⑦夏濟安日記 一〇版 夏濟安著 定價六五元

⑩⑨鳥呼風 八版 顏元叔著 定價六五元

⑪⓪桑科有話要說（原非非集） 三版 張曉風著 定價五五元

⑪①方舟上的日子 一〇版 朱天心著 定價五〇元

⑪②以蟑螂爲師 一六版 夏元瑜著 定價七五元

⑪⑤露泣蒼茫 三版 羅龍治著 平裝六〇元

⑪⑥愛情爆炸事件 六版 洪小喬著 定價五〇元

⑪⑦勒馬長城 七版 逯耀東著 定價七〇元

⑫②花香銅臭讀紅樓 三版 趙岡著 定價五〇元

⑫⑤我見我思話東瀛 四版 鄭羽書著 定價四〇元

⑫⑥騁思樓隨筆 三版 邱言曦著 平裝五〇元 精裝八〇元

⑫⑦談笑文章 一〇版 夏元瑜著 定價六五元

⑫⑧洋妞羣像 二版 莫珍妮著 定價四〇元

⑫⑨龍哭千里 三版 溫瑞安著 定價五五元

⑬②狂飈英雄的悲劇 六版 羅龍治著 定價五五元

⑬④梁實秋論文學 二版 梁實秋著 平裝一二〇元 精裝一五〇元

⑬⑤梁實秋札記 四版 梁實秋著 平裝九〇元 精裝一三〇元

⑬⑦笑談西遊記 三版 姚詠萼著 定價四五元

⑬⑨我的第一步（上冊） 七版 高上秦主編 平裝七五元 精裝一〇五元

⑭⓪我的第一步（下冊） 六版 高上秦主編 平裝七五元 精裝一〇五元

⑭①千年貓 三版 倪匡著 定價五〇元

⑭④故園情 四版 唐魯孫著 定價七〇元

⑭⑤困學集 二版 傅孝先著 平裝七〇元 精裝一〇〇元

⑭⑥中國人 三版 叢甦著 定價七〇元

⑮④未完成的悲劇第一輯 三版 莊易著 定價五〇元

⑮⑤第一屆時報文學獎 四版 高上秦主編 平裝一四〇元 精裝一八〇元

⑮⑦劍俠李白 五版 江南書生著 平裝七〇元 精裝一〇〇元

⑮⑨中國現代化與知識份子 九版 金耀基著 定價六〇元

⑯⑧懷人紀事集 初版 樂恕人著 定價七〇元

⑰①花魁 初版 高陽著 定價五〇元

⑰④夢幻騎士 初版 古蒙仁著 定價七〇元

⑰⑤期待批評時代的來臨 二版 沈謙著 定價六〇元

⑱⓪悲涼之旅 三版 金恆煒・張文翊合譯 平裝八〇元 精裝一二〇元

⑱①誰來關心我 初版 鄭羽書著 定價六〇元

⑱⑨中國大陸抗議文學 二版 高上秦主編 平裝一二〇元 精裝一六〇元

⑲②未完成的悲劇第二輯 初版 莊易著 定價五〇元

⑳①新文學的傳統 初版 夏志清著 平裝一一〇元 精裝一五〇元

⑳②青舍散記 初版 傅述先著 平裝六五元 精裝一〇五元

203 中西比較文學論集　二版　鄭樹森等編　平裝一二〇元　精裝一六〇元

205 萬里風煙　初版　附彩色插頁　葉維廉著　平裝一〇〇元　精裝一四〇元

206 飲之太和　初版　葉維廉著　平裝一〇〇元　精裝一四〇元

211 廣闊天地　初版　虞雪著　平裝六五元　精裝九五元

214 再見，最後的探戈　初版　黃光國著　定價九〇元

217 徐志摩詩文補遺　二版　梁錫華編　平裝二三〇元　精裝二七〇元

220 婚姻・昏因　初版　雨虹著　定價五五元

222 彩虹山　初版　誠然谷著　定價一三〇元

223 雨季中的鳳凰花　初版　古蒙仁著　定價六五元

224 第二屆時報文學獎　二版　高上秦主編　平裝一四〇元　精裝一八〇元

226 人生劇場　初版　張百里著　定價六五元

229 明鏡亦非臺　初版　段昌國著　定價六五元

230 親情　三版　方瑀著　定價五五元

234 天下第一捕快　二版　陳雨航著　定價七〇元

235 伏虎　二版　張貴興著　定價一二〇元

236 賴索　二版　黃凡著　定價七〇元

237 清水海岸的冬天　初版　江彤晞著　定價七五元

240 徐復觀雜文——論中共　三版　徐復觀著　平裝一二〇元　精裝一六〇元

241 徐復觀雜文——看世局　二版　徐復觀著　平裝一五〇元　精裝一九〇元

242 徐復觀雜文——記所思　三版　徐復觀著　平裝一五〇元　精裝一九〇元

243 徐復觀雜文——憶往事　二版　徐復觀著　平裝一〇〇元　精裝一四〇元

245 掌上雨　三版　余光中著　平裝六五元　精裝一〇五元

246 左手的繆思　三版　余光中著　平裝五五元　精裝九五元

247 逍遙遊　初版　余光中著　平裝六五元　精裝一〇五元

248 英美現代詩選　二版　余光中著　平裝一一〇元　精裝一五〇元

249 蓮的聯想　三版　余光中著　平裝五〇元　精裝九〇元

252 來自柏城　初版　吳建國主編　定價七〇元

253 臺灣今古談　三版　古山著　定價七五元

255 流浪組曲　初版　莊易著　定價六〇元

257 愛情神話　初版　光泰著　定價五〇元

258 進香　初版　詹明儒著　定價一〇〇元

259 雞翎圖　二版　張大春著　定價七五元

262 雲橋飛絮　初版　張淑涵著　定價一四〇元

265 中國小說史集稿　二版　馬幼垣著　平裝一四〇元　精裝一八〇元

266 中國五大小說之研究　二版　趙聰著　平裝一三〇元　精裝一六〇元

268 五四文壇泥爪　二版　趙聰著　平裝九〇元　精裝一三〇元

277 鐘聲二十一響　一五版　阿圖著　定價七〇元

280 有女懷鄉　三版　韓韓著　定價九〇元

281 多少英倫舊事　徐鍾珮著　排版中

283 性情與文化　六版　曾昭旭著　定價一〇〇元

(290) 七好虹橋　初版　定價一〇〇元
(292) 自强集　初版　曹志源著　定價一三〇元
(294) 彷彿在君父的城邦　初版　楊澤著　定價一〇〇元
(295) 獨樂園　初版　高大鵬著　定價一〇〇元
(296) 陶詩新論　初版　高大鵬著　定價一〇〇元
(297) 南極光　初版　後人著　定價四五元
(299) 第二屆時報文學獎散文獎　高上秦主編　付印中
(300) 第二屆時報文學獎敍事詩獎　高上秦主編　付印中
(302) 黃凡的頻道　二版　黃凡著　定價六五元
(303) 曠野　初版　羅門著　定價八五元
(305) 法律不承認的行業　初版　定價六五元
(307) 唐人街的小說世界　初版　劉紹銘著　平裝七〇元
精裝一〇〇元
(308) 吐露集　初版　喬志高著　平裝二〇〇元
精裝二四〇元
(309) 十年散記　初版　洪素麗著　定價一一〇元
(310) 十年詩草　初版　洪素麗著　定價一〇〇元
(316) 徐復觀雜文續集　初版　徐復觀著　平裝二一〇元
精裝二五〇元
(317) 長夜思親　初版　許家石著　定價一一〇元
(318) 傳播拼盤　初版　朱立著　定價一五〇元
(319) 擊楫中流集　初版　曾虛白著　定價二三〇元
(320) 大衆傳播與現代化　初版　鄭貞銘著　定價一五〇元
(322) 英美十六家　初版　吳魯芹著　平裝二〇〇元
精裝二五〇元
(323) 花旗夢　初版　彭郎著　定價七五元
(325) 梅花邨　初版　惠天著　定價一〇〇元

(326) 時間之傷　初版　洛夫著　定價一三〇元
(327) 金瓶梅的問世與演變　二版　魏子雲著　定價一八〇元
(328) 傳播學　初版　李茂政著　定價二〇〇元
(329) 錯誤十四行　初版　張錯著　定價一〇〇元
(330) 貝殼　初版　心笛著　定價六五元
(334) 浪漫之餘　初版　李歐梵著　平裝七五元
精裝一一五元
(337) 城裏城外　二版　陳若曦著　平裝一一〇元
精裝一五〇元
(338) 生活隨筆　二版　陳若曦著　平裝一一〇元
精裝一五〇元
(339) 水滸傳的來歷、心態與藝術　二版　孫述宇著
平裝二〇〇元　精裝二四〇元
(340) 瘦人天氣　二版　葉子著　定價七五元
(345) 大時代　二版　黃凡著　定價八〇元
(346) 南洋鄉土集　初版　王潤華著　定價六五元
(347) 論王國維人間詞　初版　周策縱著　定價五〇元
(349) 火眼金睛集　初版　卜漁兒著　定價一二〇元
(350) 秋絲草　初版　許芥昱著　定價七五元
(358) 法櫃奇兵　二版　茅及銓譯　定價九〇元
(363) 夜　初版　謝道娥譯　定價五〇元
(365) 法律與國是　初版　傅崑成著　定價一〇〇元
(366) 憂國淑世與寫實創新　初版　章益新著　定價九〇元
(367) 新加坡共和國華文文學選集——史料篇　初版
柏楊編　定價三〇〇元
(368) 新加坡共和國華文文學選集——雜文篇　初版
柏楊編　定價三〇〇元

(369) 新加坡共和國華文文學選集——小說篇 初版 柏楊編 定價三〇〇元
(370) 新加坡共和國華文文學選集——散文篇 初版 柏楊編 定價三〇〇元
(371) 新加坡共和國華文文學選集——詩歌篇 初版 柏楊編 定價三〇〇元
(372) 媳婦入門 初版 胡台麗著 定價九〇元
(373) 人在天涯 初版 謝家孝著 定價一五〇元
(374) 在廢墟上——大陸地下刊物小說選 初版 林也牧編 定價七〇元
(375) 亞洲現代詩集 初版 白萩・陳千武合編 定價二〇〇元
(377) 文學史學哲學 初版 張錯・陳鵬翔編 定價一五〇元
(380) 關心集 初版 許倬雲著 定價一八〇元
(386) 巡訪手記 初版 金惟純著 定價九〇元
(388) 美國最新科幻小說精選 二版 李政猷譯 定價八五元
(391) 風雨塵沙 二版 曾焰著 定價一二〇元
(392) 美斯樂的故事 三版 曾焰著 定價一〇〇元
(394) 詩的詮釋 初版 李瑞騰著 定價九〇元
(395) 寂寞之旅 初版 李瑞騰著 定價七五元
(397) 迎曦集 初版 曾虛白著 定價二一〇元
(404) 灰色之癢 初版 任堅著 定價一二〇元
(407) 文學理論與比較文學 初版 鄭樹森著 定價七五元
(408) 中國文學與文學家 初版 張健著 定價八〇元
(410) 禍福休戚肩上扛 初版 李利國著 定價八〇元
(411) 中共文藝政策研究論文集 初版 翟志成著 定價二〇〇元
(412) 起來吧!中國的脊樑 初版 翟志成著 定價二二〇元
(414) 傾斜之書 初版 羅智成著 定價一〇〇元
(417) 惡徒 初版 王幼華著 定價一〇〇元
(420) 癌症病房 初版 索忍尼辛著 劉安雲譯 定價二五〇元
(422) 無心園 初版 鄭寶娟著 定價一〇〇元
(423) 屋頂上的魚 初版 呂學海著 定價七〇元
(426) 劍梅筆談 初版 逯耀東著 定價八〇元
(428) 有餘篇(甲) 初版 梁錫華著 定價八〇元
(429) 有餘篇(乙) 初版 梁錫華著 定價八〇元
(437) 宋林遠征記 初版 董時進著 定價七五元
(442) 知識人的出路 初版 丘爲君著 定價一二〇元
(444) 休而未朽集 初版 柳無忌著 定價一五〇元
(445) 學林漫步 初版 庸椽樓主著 定價九〇元
(446) 金婚 初版 徐櫻著 定價一二〇元
(448) 輪廻 三版 鍾玲著 定價八〇元
(449) 失去的畫眉 初版 陳其茂著 定價七五元
(450) 始皇末日 初版 魏惟儀著 定價一〇〇元
(451) 摸象感言 初版 後人著 定價一〇〇元
(452) 觀念的火種 初版 徐木蘭著 定價一〇〇元
(455) 憤怒的葡萄 初版 渡也著 定價七五元
(459) 散文與詩 初版 陳香梅著 定價一五〇元
(463) 天國之門 初版 黃凡著 定價七五元
(469) 歷史的樂鋤 二版 羅龍治著 定價八〇元
(471) 徐復觀最後雜文 徐復觀著 定價一五〇元
(472) 徐復觀紀念文集 徐復觀著 定價一八〇元
(482) 道德文章 初版 劉紹銘著 定價一二〇元

(473)林亨泰詩集　初版　林亨泰著　定價七五元
(434)文學的信念　初版　蔡源煌著　定價一四〇元
(485)文學評論集　初版　鍾玲著　定價九〇元
(486)蒼天漠漠　初版　曾焰著　定價七五元
(487)滇池煙波　初版　曾焰著　定價七五元
(496)天堂鳥（科幻小說）　初版　黃海著　定價八五元
(497)英武故里　初版　劉紹銘編　定價二〇〇元
(498)千金之邦　初版　劉紹銘編　定價二〇〇元
(499)香港的最後一程　初版　漢元著　定價一二〇元
(500)月嬋娟　南宮博遺著　定價一五〇元
(504)雙玉環怨　初版　張錯著　定價一〇〇元
(508)北京的故事　初版　馬森著　定價一〇〇元
(510)時代的追憶論文集　初版　傅樂成著　定價一五〇元
(512)生命的喜悅　二版　蕭毅虹著　定價九〇元
(513)女性的意見　初版　李昂專欄　定價八〇元
(514)兩面鼓　初版　阿盛著　定價九〇元
(515)叢林遊戲　初版　蘇小歡著　定價一〇〇元
(517)白馬集　初版　非馬著　定價一〇〇元
(518)花非花　初版　謝鵬雄　定價一二〇元
(520)文學筆記　初版　張伯權譯著　定價一〇〇元
(521)波多馬克河畔的沉思　初版　徐言等編　定價一六〇元
(523)中國民主之困局與發展　初版　金耀基著
定價一〇〇元
(524)遠山含笑　初版　馮滬祥編　定價二〇〇元
(525)猫廬雜碎　初版　侯榕生著　定價七〇元
(526)陳寅恪晚年詩文譯證　初版　余英時著　定價七〇〇元
(528)唐文標散文集　初版　唐文標著　定價一五〇元
(529)跪在火燙的石板上　初版　謝家孝著　定價一二〇元
(530)夢要去旅行　初版　林彧著　定價八〇元
(531)昔人的臉　洪素麗著　定價八〇元
(532)熊十力與劉靜窗論學書簡　初版　劉述先編
定價一五〇元
(533)美女和猛獸　初版　誠然谷著　定價八〇元
(534)最後的樂園　黃海著　定價九〇元
(535)解除世界魔咒　沈清松著　定價一五〇元
(536)兩鎮演談　王幼華著　定價九〇元
(537)人間筆記　杜十三著　定價一二〇元
(544)文化陣痛　秦情著　定價六〇元
(538)清通與多姿　黃維樑著　定價七五元
(539)處女的號角　林清玄著　定價一〇〇元
(540)秩序的生長　葉維廉著　定價八〇元
(541)行過急水溪　阿盛著　定價八〇元
(562)摸象感言第二輯　定價一〇〇元

美術類

(163)追尋民族音樂的根　初版　許常惠著　定價五五元
(167)時報兒童畫選　初版　中國時報主編　定價一六〇元
(168)很久很久以前的故事　初版　洪義男編繪　定價五〇元
(170)畫我故鄉　六版　藍蔭鼎著　平裝一三〇元
精裝一七〇元
(195)呂炳川音樂論述集　初版　呂炳川著　平裝一〇〇元
精裝一四〇元

(196)茶邊論畫　初版　林馨琴著　平裝一〇〇元
精裝一四〇元
(198)你是音樂家　初版　游昌發著　定價五五元
(209)向現代開拓　初版　楊蔚著　定價六五元
(232)家庭攝影　一〇版　陳甫彥著　平裝二一〇元
精裝二五〇元
(244)趙樹海的歌謠世界　初版　趙樹海著　定價四五元
(269)好萊塢觀星錄　初版　但漢章著　定價一四〇元
(311)太極拳指引　二版　劉秋麟著　定價一一〇元
(312)形意拳指引　初版　劉秋麟著　定價一一〇元
(314)鏡頭的抉擇　三版　閻凱毅著　平裝二〇〇元
精裝二五〇元
(315)視覺的震撼　三版　閻凱毅著　平裝一五〇元
精裝二〇〇元
(335)自西徂東　初版　韓國鐄著　平裝一三〇元
精裝一七〇元
(348)張大千的世界　二版　謝家孝著　平裝一八〇元
精裝二二〇元
(350)姜成濤民謠集　初版　姜成濤著　定價七〇〇元
(427)藝術之旅——歐洲篇　初版　陳景容著　定價二〇〇元
(435)繩結藝術　二版　張智人著　平裝三〇〇元
精裝三五〇元
(473)決定的瞬間　初版　閻凱毅著　定價二八〇元
(540)現代繪畫先驅　李仲生　定價四〇〇元
(541)今日古運河　李小鏡攝　定價九〇〇元
歐豪年作品集　初版　楚戈編　定價一二〇〇元
(564)繩結藝術第二輯　張智人著　平裝二八〇元
精裝三三〇元

時報漫畫系列

知識類

(476)生態學　初版　定價九〇元
(477)愛因斯坦　初版　定價九〇元
(478)經濟學家　初版　定價九〇元
(479)達爾文　初版　定價九〇元

生活類

(403)烏龍院特輯　一集—八集　每本定價五〇元
(505)烏龍院專輯　定價五〇元
(507)戰士黑豹　上中下　各定價二五元

應用類

(490)談判高手　二版　鄧東濱譯　定價九〇元
(491)一等主管　二版　鄧東濱譯　定價九〇元

報導文學

(67)凜風血雨天安門　二版　夏之炎著　李永熾譯
定價三八〇元
(87)血洗高棉　七版　中國時報編輯部譯　定價四五元
(88)中共特權階級的生活　二版　康明淑著　定價三五元
(113)西貢淪亡記　六版　歐清河著　定價五〇元

⑭⑧長在手上的刀　三版　林清玄著　定價七〇元
⑭⑨黑色的部落　三版　古蒙仁著　定價八〇元
⑮⑥第一屆時報報導文學獎　三版　高上秦主編
　平裝一四〇元　精裝一八〇元
⑯⑩為歷史作證　二版　高上秦主編　平裝一四〇元
　精裝一八〇元
⑰⑦劫後西貢—西貢淪亡記續集　四版　歐清河著
　定價七〇元
⑱②民間戲曲散記　初版　邱坤良著　定價六五元
⑱⑤中國飛行　二版　梁景峯譯　平裝一五〇元
　精裝一九〇元
⑱⑨時空的筆記　初版　李利國著　定價八〇元
⑳⑦尋找老臺灣　三版　馬以工著　定價七五元
㉑⓪共黨治下四年的越南　初版　何燕生著　定價五五元
㉖⓪在暗夜中迎曦　二版　林清玄著　定價九五元
㉖①離遺人間未了情　二版　林清玄著　定價八〇元
㉖③失去的水平線　二版　古蒙仁著　定價一〇〇元
㉘④公害與你　二版　廖名鍚譯　定價一〇〇元
㉙③我在人類文明的生死分水線上　初版　李利國著
　定價五五元
㉙⑧第二屆時報文學獎報導文學獎　高上秦主編　付印中
㉚①大陸去來　一五版　朱君逸著　定價七〇元
㉞②又見北平　二版　侯榕生著　定價七〇元
㊱①在刀口上　初版　林清玄著　定價一〇〇元
㊱②誰來吹醒文化　初版　林清玄著　定價一〇〇元
㊳⓪金三角・邊區・荒城　五版　柏楊著　定價一〇〇元
㊴⑥向癌症進軍　初版　林今開編　定價八五元
㊵⑨青青山頭上的血痕　初版　李利國著　定價七五元
㊸⑥革命之子　五版　梁恆・夏竹麗原著
　定價一六〇元
㊺③林彪的陰謀與死亡　初版　姚明理著　莫昭平等譯
　定價九〇元
㊺⑧大地反撲　初版　心岱著　定價八〇元
㊻②大陸集中營　初版　彭銀漢著　定價一二〇元